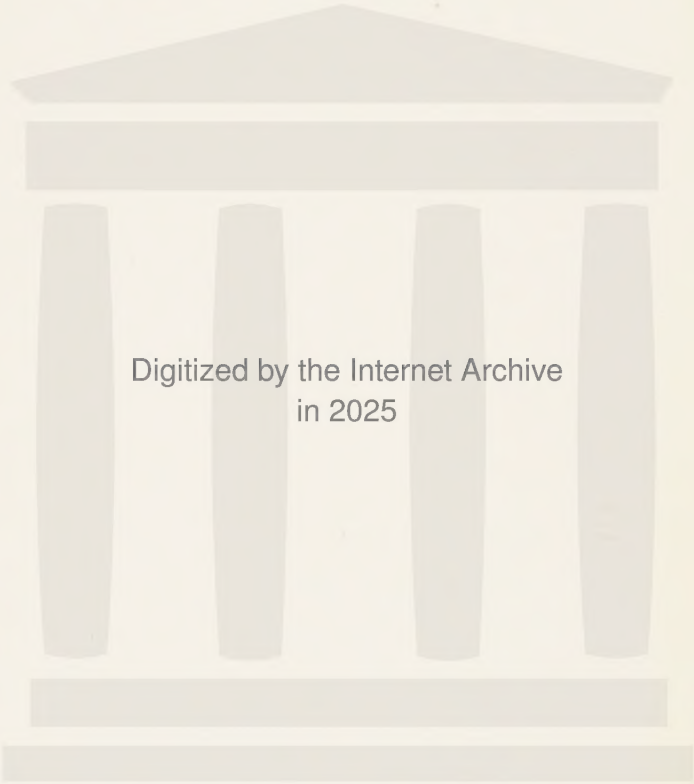
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1900_5_4-5

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

V. BAND, 4. UND 5. HEFT:

BARHEBRÄUS
UND SEINE SCHOLIEN ZUR HEILIGEN SCHRIFT.

VON

DR. JOHANN GÖTTSBERGER,

DOCENT DER THEOLOGIE AM ERZBISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR IN FREISING.

Printed in Germany

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1900.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr. **J. FELTEN** in Bonn,
Prof. Dr. **G. HOBERG** in Freiburg i. B., Prof. Dr. **N. PETERS** in Paderborn.
Prof. Dr. **A. SCHÄFER** in Breslau, Prof. Dr. **P. VETTER** in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

FÜNFTER BAND.

VIERTES UND FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1900.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO

BARHEBRÄUS

UND SEINE SCHOLIEN ZUR HEILIGEN SCHRIFT.

VON

Dr. JOHANN GÖTTSBERGER,
DOCENT DER THEOLOGIE AM ERZBISCHÖFLICHEN KLERIKALSEMINAR IN FREISING.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1900.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Augusti 1900.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die gegenwärtige Schrift ist entstanden aus den einleitenden Paragraphen und allgemeinen Ergebnissen einer Dissertation: „Des Barhebräus Scholien zum Alten Testament und die von ihm benutzten Bibeltexte.“ Die herausgehobenen Punkte halten sich mehr in den Grenzen einer allgemeinen Charakteristik und Überschau, wofür bei einem etwas weiteren Leserkreise Interesse vorausgesetzt werden konnte. Wenn also ab und zu die erschöpfende Behandlung einzelner Fragen vermifst wird, soweit sie zugleich die Darbietung des vollständigen Materials forderten, so lag es neben äufseren Gründen vor allem an dieser Zweckbestimmung der Studie, dafs davon Abstand genommen wurde. Dafs die eigentliche Ausbeute des besprochenen Werkes durch erschöpfende Detailbearbeitung zu bethätigen ist, war mir von Anfang an klar; doch hoffe ich, dafs auch der hier gebotene allgemeine Orientierungsversuch nicht ganz zwecklos sein wird.

Der hohen theologischen Fakultät der Universität München sei für wohlwollende Annahme der Arbeit, Herrn Professor Dr. O. Bardenhewer für die gütige Aufnahme derselben in die „Biblischen Studien“ auch an dieser Stelle ergebenst gedankt. Besondern Dank schulde ich Herrn Pro-

fessor Dr. E. Nestle in Maulbronn, dessen Güte ich den Hinweis auf den in Behandlung genommenen syrischen Schriftsteller und seine Scholien verdanke, und der mir nebst der Anregung und manchen schätzbaren Winken in zuvorkommendster Weise auch mit schwer erreichbarer Litteratur ausgeholfen hat.

Freising, am 16. Mai 1900.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Vorwort S. v—vi.

Auflösung der Abkürzungen und vollständige Titel der öfters abgekürzt citierten Schriften S. xi.

Einleitung S. 1—4.

Bedeutung der syrischen Litteratur S. 1. Stellung des Barhebräus in ihr S. 3.

I. Leben und Schriften des Barhebräus.

1. Johannes Gregorius Abulfarag Barhebräus, Maphrian des Ostens S. 5—27.

Jugendleben und Jugendunterricht S. 5. Barhebräus als Anachoret, als Bischof verschiedener Diözesen S. 11. Erhebung zum Maphrian, seine Wirksamkeit als solcher S. 15. Tod; seine Bedeutung S. 23.

2. Des Barhebräus Werke S. 28—56.

a) Philosophische Schriften S. 29—34.
b) Theologische Schriften S. 34—39.
c) Geschichtliche Schriften S. 40—43.
d) Medizinische Schriften S. 43—46.
e) Grammatische Schriften S. 46—47.
f) Poetische Werke S. 47—49.
g) Vermischte Schriften S. 49—52.

Zahl seiner Werke S. 52. Beurteilung seiner schriftstellerischen Thätigkeit S. 53.

II. Des Barhebräus Scholien zur Heiligen Schrift.

Wertung seiner verschiedenen Schriften S. 56.

1. Name, Abfassung, Handschriften und Veröffentlichung der Scholien S. 59—79.

Name, Zeit der Abfassung S. 59. Handschriften S. 62. Gregorius Syrus Scholiastes S. 62. Vatikanische, florentinische, englische Handschriften S. 65. Die deutschen Handschriften S. 68. Sachau 326

S. 69. Verhältnis der Handschriften zu einander S. 71. Arabische Übersetzung S. 72. Versuche einer Gesamtausgabe S. 73. Einzelausgaben S. 76.

2. Die Scholien des Barhebräus im allgemeinen S. 79—82.

Proömium S. 79. Reihenfolge und Zahl der glossierten Bücher S. 80. Form der Scholien S. 82.

3. Die in den Scholien verwendeten Bibeltexte S. 82—150.

a) Der Peschitthotext bei Barhebräus S. 84—120.

1. Grundlagen zur Feststellung seines Peschitthotextes S. 85—96.

Citierte Handschriften S. 85. Die Nestorianer S. 86. Die karkaphensische Überlieferung S. 88. Citate aus Mar Michael, Johannes von Maro, Daniel von Salach S. 90. Die Rezension des Jakobus von Edessa S. 92. Die syrische Massora S. 93.

2. Verwertbarkeit des Peschitthotextes bei Barhebräus und Geschichte seiner Verwertung S. 96—103.

Genaue Citationsweise S. 97. Bisherige Ausbeutung der Scholien für den Peschitthotext S. 99. Barnes gegen die Verwertbarkeit S. 101.

3. Der jetzt in den Ausgaben vorliegende Peschitthotext S. 103—109.

Pariser Polyglotte S. 103. Londoner Polyglotte S. 104. Ausgabe von Lee S. 105. Die Urmiabibel S. 106. Lagardes Ausgabe S. 107. Der Codex Ambrosianus S. 107. Der Peschitthotext des Neuen Testamentes S. 108.

4. Verhältnis des Peschitthotextes bei Barhebräus zu den angeführten Ausgaben S. 109—120.

In allen Scholienhandschriften der gleiche Peschitthotext S. 110. Verhältnis des Barhebräustextes zu den einzelnen Ausgaben S. 111. Die „Nestorianer“ des Barhebräus und die Urmiabibel S. 114. Ob von der Syrohexapla beeinflufst S. 115. Die Textkritik des Barhebräus in ihrem Einflufs auf das Psalterium S. 116. Die Peschittho des Neuen Testamentes bei Barhebräus S. 118.

b) Die Syrohexapla in den Scholien des Barhebräus S. 120—139.

1. Die bisher veröffentlichten Texte der Syrohexapla S. 123—124.

2. Verwertbarkeit und bisherige Verwertung der syrohexaplarischen Citate bei Barhebräus S. 124—132.

Verstand Barhebräus griechisch? S. 124. Seine „Jonier“-Citate stammen aus der Syrohexapla S. 127. Citierte „Handschriften“ S. 127.

Freiere Citationsweise S. 128. Anpassung an die Peschittho S. 129. Bisherige Verwendung der Barhebräuscitate S. 131.

3. Die syrohexaplarischen Citate aus den andern Übersetzungen bei Barhebräus S. 132—135.

Aquila, Symmachus, Theodotion, Quinta, Sexta S. 132. Der „Hebräer" S. 134.

4. Bedeutung der Barhebräuscitate für die Syrohexaplaforschung S. 135—139.

Verhältnis zu den Syrohexaplahandschriften S. 136. Verhältnis zu den griechischen Handschriften S. 136. Ergebnisse für die hexaplarischen Randglossen S. 137.

c) Die Versio Heracleensis und die Philoxeniana bei Barhebräus S. 139 bis 147.

Citierte Handschriften S. 139. Die herakleensische Übersetzung S. 140. Ist der „Jonier" dem Barhebräus identisch mit der herakleensischen Übersetzung? S. 141. Vergleich der „Jonier"-Citate mit den herakleensischen Lesarten S. 143. Der „Jonier" des Barhebräus und die nichtrevidierte Philoxeniana S. 146.

d) Die übrigen von Barhebräus citierten Übersetzungen S. 147—150.

Die syroarmenischen und die syrokoptischen Bibelcitate S. 147. Der samaritanische Text S. 148. Die arabische Übersetzung S. 149. Tatians Diatessaron S. 150.

4. Die Textkritik bei Barhebräus S. 150—155.

Durch Nebeneinanderstellung der Übersetzungen S. 150. Seine förmliche Kritik S. 151. Seine Mifsachtung der Peschittho und Vorliebe für die Syrohexapla S. 152. Gründe dafür S. 153. Beurteilung S. 154.

5. Grammatik und Lexikographie in den Scholien des Barhebräus S. 155 bis 159.

Grammatikalische Bearbeitung des Textes S. 155. Bedeutung für die syrische Grammatik S. 156. Seine lexikographischen Notizen S. 157. Verhältnis zu den syrischen Lexikographen S. 158.

6. Kurze Charakteristik der sachlichen Schrifterklärung bei Barhebräus S. 159 bis 170.

Litteralsinn und mystischer Sinn S. 160. Philosophische Anschauungen S. 161. Dogmatische Erklärungen S. 163. Seine ärztlichen Kenntnisse S. 165. Züge aus der eigenen Erfahrung und Zeitgeschichte S. 166. Barhebräus als Chronograph S. 167.

7. Die in den Scholien citierten Autoren und Werke S. 170—181.

Allgemeine Quellenangaben S. 170. Syrische Schriftsteller: Ephräm, Jakob von Sarug, Philoxenus von Mabug, Jakob von Edessa, Georg der Heidenbischof, Daniel von Salach, Moses Barkepha, David S. 171. Griechische Schriftsteller: Clemens von Rom, Origenes, Julius Afrikanus, Hippolyt von Rom, Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Chrysostomus, Theodorus, Hesychius, Cyrill von Alexandrien, Severus, Josephus S. 173. Einzelne Schriftsteller und Werke S. 178. Quellen für diese Schriftstellercitate S. 179. Wert derselben S. 181.

Schlufs S. 182—183.

Auflösung der Abkürzungen und vollständige Titel der öfters abgekürzt citierten Schriften.

S s g p = Handschriften der Scholien.
P = Peschittho.
Sh = Syrohexapla.
MT = Massorethischer Text.
LXX = Septuagintatext nach der Ausgabe von Swete, The Old Testament in Greek, Cambridge 1895.
l = Londoner Polyglotte.
l′ = Syrische Bibelausgabe von Sam. Lee.
a = Codex Ambrosianus (ed. Ceriani).
u = Ausgabe der syrischen Bibel von Urmia.

BB = Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, ed. R. Duval, Paris 1888—1896.
B. O. = Assemanus, J. S., Bibliotheca Orientalis.
Ceriani, A. M., Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del vecchio testamento (Memorie del reale instituto Lombardo XI [1870], 1—28).
Cheikho, L., Abhandlung über Leben und Schriften des Gregorius Abulfarag, genannt Barhebräus. Beyruth 1898 (S.-A. aus der arabischen Zeitschrift „Al-Mašriq").
Cornely, R., S. J., Historica et critica introductio in U. T. libros sacros, Paris 1885.
Duval, R., La littérature syriaque, Paris 1899 (Anciennes littératures chrétiennes II); dazu: Add. = Corrections et additions à la première édition, 1900.
Field, Fr., Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1875.
Nestle, E., in „Urtext und Übersetzungen der Bibel", Leipzig 1897 (S.-A. aus der 3. Auflage der PRE).
N§ = Nöldeke, Th., Kurzgefafste syrische Grammmatik (2. Aufl.), Leipzig 1898.
P. S. = Payne Smith, Thesaurus syriacus.
Rhode, J. Th. G., Gregorii Barhebraei scholia in Ps. V et XVIII, Wratislav. 1832.
ThLZ = Theologische Litteraturzeitung von A. Harnack und E. Schürer.
Wiseman, N., Horae syriacae, Rom 1828.
Wright, W., A short History of Syriac Literature, London 1894.
ZATW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Einleitung.

„Dafs siebenfach, wer sündigt, gestraft wird, das ist eine alte Lehre; wir aber litten, wenn wir sündigten, tausendmal Strafe, bei uns ist kein Ende der Züchtigung und kein Aufhören, und nicht einmal ihre Art wechselt. . . . Wie an Bechers Rand, übervoll von Heimsuchungen, ist unsere Ruhe, und wie auf eines Dolches Spitze gestellt.“ [1] So klagt Barhebräus bei der Betrachtung der traurigen Schicksale seines Volkes, als die Araber gleich der Herrin über die Magd in unveränderlichem Hochmut sich erhoben [2], und man kann den bitteren Klagen des für sein Volk begeisterten Mannes nicht unrecht geben. Kurz nur waren die Zeiten, in denen die Syrer von dem Drucke auswärtiger Mächte frei waren. Seit sie in der Geschichte auftreten, wechselten sie nur die Herrscher: den Assyriern, Babyloniern, Persern, Griechen folgte die römische und byzantinische Herrschaft, die dann im 7. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung durch die Eroberungszüge der Araber zurückgedrängt wurde; die Despotie der Araber, untergraben durch die Seldschuken, schlugen die Mongolen zusammen, und gerade im Hinblick auf diesen Herrschaftswechsel in Syrien im 13. Jahrhundert giebt unser Schriftsteller seinen Gefühlen lauten Ausdruck. Die Perioden der Ruhe, welche dem Syrervolke ab und zu beschert wurden, hatten kein einiges nationales Empfinden und Leben zu zeitigen vermocht; vielmehr öffnete bei der äusseren gedrückten Lage ein tiefgehender Dissens in der christlichen

[1] Gregorii Bar-Hebraei Carmina, ed. P. A. Scebabi p. 114 sqq.

[2] Ibid. p. 116, lin. 12.

Lehrauffassung auch nach innen hin eine weite Kluft zwischen dem östlichen und westlichen Teile des Volkes, den Nestorianern und Jakobiten.

War so das syrische Volk auf politischem Gebiete unentwegt Magd gewesen, die nur die Herrin getauscht, so hat ihm die Vorsehung auch auf geistigem Gebiete eine entsprechende Aufgabe zugewiesen, ein Zwischenglied zu bilden in der Ausbreitung und Übertragung der Kulturelemente von einem Volke zum andern. Wie die Heimat des Syrervolkes stets der Kampf- und Tummelplatz gewesen war, auf dem sich die Rivalen von Osten und Westen bei ihren Waffengängen trafen, so reichten auch in friedlichem Geistesverkehr die Griechen ihre wissenschaftlichen Schätze über Syrien hinweg nach Persien und Arabien, ja sogar nach dem lateinisch sprechenden Occident, der trotz der geographischen Nähe allmählich eine ausgiebige Fühlung mit dem östlichen Nachbarn verloren hatte.

Die politische Unselbständigkeit des Volkes und seine dienende Aufgabe in der Verbreitung der griechischen Kultur hat auch der syrischen Litteratur einen eigenen Stempel aufgedrückt. Es fehlt ihr an Originalität, an selbständiger Gestaltungskraft; Inhalt und Form entlehnt sie zum grofsen Teil der Fremde. Dafs ihre Litteraturerzeugnisse am liebsten mit religiösen Fragen sich befafsten[1], das danken die Syrer einem gemeinsamen Zuge der orientalischen Völker, der sie eifrig an theologischen Streitfragen wie im Leben, so auch in der Litteratur teilnehmen liefs. Aber ihre Theologie steht unter dem Einflusse der griechischen Väter, deren Werke sie in zahlreichen Übersetzungen besafsen[2]. Den Originalkommentaren zur Heiligen Schrift stehen, abgesehen davon, dafs auch hier die exegetische und theologische Litteratur der Griechen reichlich beigezogen wurde, eine grofse Anzahl von Übersetzungen zur Seite. Die Philosophie der Syrer ist inhaltlich eine Herübernahme der griechischen Anschauungen.

[1] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 3. [2] Ibid. p. 307.

und zum gröfsten Teile sind ihre philosophischen Werke blofse Übertragungen aus dem Griechischen. In der Geschichtschreibung ihres eigenen Landes und Volkes am selbständigsten, lassen sie doch auch hier einen lebhaften Impuls von seiten der griechischen Geschichtschreiber nicht verkennen [1].

Nicht die geringfügigen eigenen Zuthaten, wohl aber die fremden litterarischen Schätze, die darin aufgespeichert liegen, verleihen trotzdem der syrischen Litteratur ihren anerkannt hohen Wert. In der mehr als tausend Jahre umfassenden Periode ihres Schaffens haben die Syrer eine Summe von Wissenswertem zusammengetragen und aufbewahrt, die unsere Zeit noch bei weitem nicht zugänglich gemacht, geschweige denn verarbeitet und verwertet hat. Gerade hierzu erfreuten sie sich bei allem Mangel an selbständiger Entwicklung und Förderung der Wissenschaften zweier hervorragender Eigenschaften: einer ganz achtenswerten Vielseitigkeit ihrer rezeptiven und reproduktiven Anlagen und einer staunenswerten umfassenden Schaffens- und Arbeitskraft. Theologie und Philosophie, Rechtswissenschaft und Geschichte, Grammatik und Lexikographie, Ascese und Poesie, alle diese Zweige der Wissenschaft haben die Syrer eifrig gepflegt.

In diesen flüchtig umschriebenen Grenzen hält sich unter der grofsen Anzahl von syrischen Schriftstellern auch Eigenart und Bedeutung des hervorragendsten von ihnen, des Barhebräus, dem wir die Klage über seines Volkes Geschick entnommen haben. Er überschreitet diese Grenzlinien nicht wesentlich nach seiner schriftstellerischen Thätigkeit im allgemeinen und wohl auch nicht nach der besondern Seite hin, nach welcher ihn die folgende Studie vor allem ins Auge fassen will, als Exeget und Schrifterklärer. Aber aufbauend auf der Litteratur seines Volkes und das Vergangene fort-

[1] Über die Abhängigkeit der syrischen Litteratur im allgemeinen vgl. R. Duval l. c. p. 15. A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I, 212. — Zur Geschichtschreibung der Syrer vgl. auch F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature p. 384 sq.

führend, von den Griechen empfangend und den Arabern zumittelnd, ist er doch schon von seinem Volke erkannt und gepriesen worden als einzig dastehender Mann[1]. Die Syrer haben seine Schriften ausgenutzt, verbreitet und übersetzt wie die keines andern Schriftstellers bis auf den heutigen Tag[2]. Die Abendländer haben mit seinen Werken auch sein Lob überkommen vom Orient und erheben ihn jetzt, wo Zahl, Umfang und Bedeutung seiner Werke immer mehr bekannt und geschätzt wird, als die imposante Gestalt, welche alle Namen der syrischen Litteratur in den Schatten stellt, als den gelehrtesten und vielseitigsten Schriftsteller, den Syrien je hervorgebracht[3], als einen Mann, der sein Volk wahrlich um mehr als eines Hauptes Länge überragt[4].

[1] Vgl. die Totenklage seines Bruders Barsauma im Anschlusse an das Chronicon des Barhebräus in B. O. II, 267.

[2] Vgl. L. Cheikho p. 4. [3] W. Wright p. 265.

[4] Th. Nöldeke, Syrische Grammatik, 2. Aufl., p. VIII.

I. Leben und Schriften des Barhebräus [1].

1. Johannes Gregorius Abulfarag Barhebräus, Maphrian des Ostens.

Die Lebenszeit des Barhebräus fällt in jenes Jahrhundert, in welchem die Welteroberungsgelüste des eben geeinten Mongolentums unter Dschingischan und seinen Nachfolgern Schrecken und Verderben über Europa und Asien verbreiteten. Syrien und die angrenzenden Gebiete standen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch unter den Kalifen von Bagdad, deren Macht durch den Einfluſs der türkischen Heerführer bereits zu einem Schatten der früheren Stellung herabgesunken war. In die Jugendzeit des Barhebräus schlagen die Kämpfe zwischen Mohammedanern und Mongolen herein; der Höhepunkt seines Lebens und die Blüteperiode seines Schaffens findet bereits die Mongolen an der Herrschaft, die

[1] Zu dieser Lebensskizze benutzen wir: B. O. II, 244—321 (Autobiographie des Barhebräus im Rahmen der Patriarchengeschichte, vollendet durch seinen Bruder Barsauma); vgl. ibid. 374 sqq. Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy 1872—1877) L. Cheikho S. J., Abhandlung über Leben und Schriften des Gregorius Abu'lfarag, genannt Barhebräus, in der arabischen Zeitschrift „Al-Mašriq", Beyruth 1897, und auch separat Beyruth 1898 (reich an lokalen Reminiscenzen und Nachrichten über Handschriften in orientalischen Bibliotheken, gewonnen auf einer Forschungsreise 1896). Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen, 1892. Nr. 8: Barhebräus, S. 253—273. W. Wright p. 265—281. R. Duval, La littérature syriaque, 1899. — In P. S. p. IV wird unter der Abkürzung Diosc. eine Vita Barhebraei nach einer Handschrift der Bodl. Marsh LXXIV angeführt; dieser Dioscorus, episc. Gozartae, ist wohl identisch mit dem in B. O. II, 262 und 463 Genannten, den Barhebräus gegen Ende seines Lebens zum Bischof geweiht hat. Diese Vita ist verfafst im Jahre 1287 als Homilia metrica und enthält neben der Lebensbeschreibung ein Schriftenverzeichnis. Vgl. P. Smith, Cat. mss. Bodl. VI, 516—522.

von den Christen, niedergedrückt durch die Grausamkeit und Unduldsamkeit der Moslim[1], und auch von Barhebräus[2] als wahre Befreier mit Freuden begrüfst wurden.

In Melitene (Malatia), einer Grenzstadt, im Südwesten von Armenien gelegen, oft ein Zankapfel zwischen den Byzantinern und den nach Selbständigkeit strebenden einheimischen Fürsten oder ihren Bedrückern, den Kalifen von Bagdad, wurde Barhebräus im Jahre 1226 geboren[3]. Er war der Sohn eines Arztes, Aaron mit Namen, der von jüdischen Vorfahren stammte oder selbst erst vom Judentum zum monophysitischen Christentum übergetreten war[4]; irgend eine derartige Beziehung scheint wenigstens des Vaters Beiname „der Hebräer" anzudeuten[5]. In der Taufe erhielt er den Namen Johannes[6]. Den griechischen Namen „Gregorius", mit dem

[1] Vgl. A. Scebabi, Carm. p. 114. — Armenier und Syrer fühlten sich durch die Moslim bedrückt und hielten zu den eindringenden Tataren; F. Nève l. c. p. 395. [2] Vgl. A. Scebabi l. c. p. 170.

[3] E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio II (ed. 2), 486, berechnet 1225 als Geburtsjahr; da das Monatsdatum nicht angegeben ist, wäre das nicht unmöglich. Wir rechnen die Zeitangaben der Seleuciden-Ära nach der Anweisung von B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie II (2. Aufl. 1899), 108, in die christliche Zeitrechnung um.

[4] Dies kann nicht geschlossen werden aus dem Namen „Aaron", da jüdische Namen unter den syrischen Schriftstellern sehr häufig sind und jetzt noch die jakobitischen Christen ihren Kindern diesen Namen geben; vgl. Cheikho p. 5. Letzterer hält die Nachricht für zuverlässig, die Renaudot l. c. II, 468 giebt, Barhebräus sei der Bruderssohn des berühmten Patriarchen Michael des Älteren, und schliefst daraus, dafs die Familie unmöglich erst sich vom Judentum bekehrt haben konnte, aus welcher die Jakobiten ihren Patriarchen wählten. Vgl. auch B. O. II, 244.

[5] Dafs in Barhebräus unter „Hebräer" wirklich sein Vater Aaron zu verstehen ist, ergiebt sich zweifellos aus dem Wechsel mit „Sohn Aarons" (vgl. B. O. II, 246, wo er sich selbst so nennt), ja mit „Sohn Aarons des [illegible]" [illegible] (vgl. ZDMG XL, 410).

[6] So bezeugt die Inschrift auf seinem Grabstein, wie Badger, The Nestorians I, 97 (nach Wright p. 265[7]), berichtet; auch in der Überschrift eines Gedichtes wird er mit diesem Namen genannt (vgl. A. Scebabi l. c. p. 169). — „Ignatius" in der Überschrift zu einem Manuskript seiner kleinen Grammatik in München ist wohl fehlerhaft.

er später vorzugsweise genannt wurde, hat er wohl bei seiner Bischofsweihe erhalten[1]. Sein Beiname „Abulfarag", d. i. Vater des Trostes, mag der arabischen Umgangssprache zu danken sein[2], wie auch zwei von seinen fünf ausdrücklich erwähnten Brüdern arabische Namen trugen[3]. Als unterscheidender Zuname giebt sich dem Inhalte nach sofort der Name „Barhebräus" oder „Bar 'Ebrojo" kund[4]; vielleicht schon bei seinen Lebzeiten durch den litterarischen Ruf begründet, ist er jedenfalls später ein Ehrenname in der syrischen Litteratur für ihn geworden und bis heute geblieben[5].

Der Arzt Aaron zählte zu den angesehensten Bürgern seiner Vaterstadt. Wie unter der Regierung der Abbassiden die arabischen Ärzte es waren, die infolge ihrer umfassenden

[1] Vgl. Wright p. 265[7]. Cheikho p. 5 läfst ihn diesen Namen bei der Priesterweihe erhalten. Nach B. O. II, 262 erzählt er selbst, wie er einem von ihm geweihten Bischofe einen neuen Namen gegeben habe; ibid. p. 377 wird aus Barhebräus angeführt, dafs es gebräuchlich sei, bei der erstmaligen Erhebung zum bischöflichen Stuhl den Namen zu ändern, nicht aber bei späterem Wechsel des Bistums.

[2] Der Kuriosität halber nur sei angeführt, dafs Bernstein in Greg. Bar-Hebraei Chronici syriaci specimen (1822) p. 3*, und Pococke in seiner Ausgabe der „Geschichte der Dynastien" glaubten, er sei von seinem Sohne Faragius so genannt worden; dagegen vgl. Abbeloos und Lamy, Chron. eccl. p. VIII[1]. Barhebräus war nie verheiratet, sondern Mönch; er hätte sonst nicht Bischof werden können. Cheikho berichtet (p. 6[1]), dafs ähnlich gebildete schmückende Beinamen noch jetzt in einzelnen Gegenden Syriens üblich seien. Überhaupt ist gerade dieser Name nicht ungebräuchlich in der syrischen Litteratur; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 48; Cheikho p. 31; in der arabischen Litteratur begegnet er uns sehr häufig; vgl. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I (1898), 90. 146. 399 u. s. w.

[3] Vgl. A. Scebabi l. c. p. 124: vier von seinen Brüdern sind vor ihm gestorben, und er weihte ihnen ein Trauergedicht: Michael, Mauphaq, Quphar, Severus; Barsauma hat ihn überlebt und seine Biographie vollendet.

[4] In der Schreibung dieses Namens herrscht grofse Verschiedenheit; als Zwitterbildungen kennzeichnen sich Bar-Hebräi und Bar Hebräus. — Nach B. O. II, 460 hiefs der jüngere Bruder Barsauma Barhebräus iunior.

[5] Der Name „Sohn des Arztes", Ibn Chakim (arab.), den Bernstein l. c. p. 3* und Cheikho p. 6[2] anführen, ist leicht erklärlich; vgl. auch die Überschrift der Hist. dyn., ed. Salhani p. 1.

Bildung ein Aufblühen der Wissenschaften in Bagdad hervorriefen [1], so galt im allgemeinen der Arzt auch als Vertreter der Gelehrsamkeit. So erfreute sich auch Aaron nicht blofs eines guten Rufes als ausübender Arzt, sondern er that sich auch sonst hervor durch tiefes Wissen und ausgedehnte Kenntnisse. Er wufste es deshalb zu schätzen, welche Bedeutung der wissenschaftliche Unterricht für Abkömmlinge vornehmer Familien hatte. Zunächst war er selbst der berufenste Lehrer für den Jugendunterricht seiner Kinder, insbesondere seines hochbegabten Sohnes Johannes, und was die heimatlichen Schulen [2] vielleicht noch an eingehenderer Bildung übrig liefsen, das versäumte der sorgsame Vater nicht, durch die berühmtesten Lehrer der Vaterstadt ergänzen und vollenden zu lassen. Dieser Unterricht wird sich auf alles das erstreckt haben, was damals die syrische Schul- und Jugendbildung in sich schlofs [3] und was für die höheren Stände zu wissen notwendig war, besonders Theologie auf Grundlage der Heiligen Schrift und der griechischen Väter und Philosophie nach den Lehrbüchern des Aristoteles. Konnte man damals in jedem Arzte einen Gelehrten mit allgemeiner Geistesbildung vermuten, so erscheint auch umgekehrt die medizinische Wissenschaft häufig als Zubehör der sonstigen gelehrten Bildung gegolten zu haben [4]. Barhebräus hat es dazu der besondern Vorliebe seines Vaters zu danken, dafs er auch in der Arznei-

[1] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 15.

[2] Bischöfe, Klöster, Geistliche, an einzelnen Kirchen angestellt, waren gehalten, für den notwendigen Unterricht der Kleriker und der Laienjugend zu sorgen; vgl. B. O. III, 2, 919 sqq.

[3] Wie es bei den Jakobiten damit gehalten wurde, giebt Barhebräus selbst an in seinem „Nomokanon“ Kap. 7, Abschn. 9 (ed. Bedjan p. 103 bis 108); eingehend verbreitet sich über syrische Schulen und deren Methode B. O. III, 2, 919 sqq.; vgl. Wright p. 22 [3].

[4] Assemanus führt B. O. II, 378 aus dem Chronikon des Barhebräus einen Maphrian an, der seine bischöfliche Würde niederlegte und in der Kleidung eines Arztes die Heilkunde ausübte; nach B. O. III, 2, 942 wird es verboten, dafs man zur heiligen Wissenschaft auch noch die Medizin studiere.

kunde eine tüchtige theoretische wie praktische Ausbildung erhielt[1]. Bei dem bunten Völkergemisch, das sich in Syrien, namentlich in den hervorragenderen Städten dortselbst, zusammenfand, hat Aaron auf den sprachlichen Unterricht seines Sohnes grofses Gewicht gelegt. Die syrische Schrift- und Kirchensprache und die arabische Umgangssprache waren selbstverständlich für den gebildeten Syrer nicht entbehrlich. Dafs er Kenntnis der griechischen Sprache sich erworben habe, kann mit guten Gründen vertreten werden: seine Heimatstadt lag an der Grenze des griechischen Herrschafts- und Sprachgebietes, und sein späterer Studienaufenthalt in Antiochien und Tripolis[2] mufste ihn mit griechischer Wissenschaft in unmittelbare Berührung bringen[3]. Ebenso wird die nahe Beziehung zu Armenien dem Melitenenser von selbst einige Kenntnis des Armenischen beigebracht haben,

[1] Auch sein Bruder Quphar war Arzt; vgl. A. Scebabi l. c. p. 124. Die Ausübung seiner ärztlichen Praxis wurde benötigt bei dem Mongolenfürsten Hulachu, und später beim Tode des Patriarchen Ignatius wurde er zu gleichem Zwecke gerufen (B. O. II, 381).

[2] Von Johannes Honain erzählt Barhebräus selbst in seinem Chronikon, dafs er sich in das griechische Gebiet begeben habe, um die griechische Sprache zu erlernen; vgl. B. O. II, 270[3].

[3] Assemanus (B. O. II, 244) behauptet, dafs er wie das Syrische und Arabische, so auch die griechische Sprache von Jugend auf eifrig gepflegt habe. Nöldeke l. c. p. 254 spricht ihm Kenntnis des Griechischen ab, weil er in seinen Werken nichts davon wahrnehmen lasse. R. Duval, La littérature syriaque p. 410[1], schliefst sich dem vollständig an. Über die Spuren von griechischen Sprachkenntnissen in seinen Scholien vgl. später. Wenn Cheikho p. 6 behauptet, bezüglich des Griechischen könnten wir seine hervorragende Beherrschung desselben aus der Arabisierung zahlreicher Schriften griechischer Philosophen wie des Aristoteles entnehmen, so ist zu bemerken: Soweit die thatsächlichen Unterlagen dieser Schlufsfolgerung sich erweisen lassen, werden auch diese Schriften der griechischen Philosophen nicht unmittelbar ins Arabische übertragen worden sein, sondern den Umweg über das Syrische, und zwar lange vor Barhebräus (vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 254 sqq.), gemacht haben. Bezüglich der Übersetzung des Buches von Dioskorides über die Arznei aus dem Griechischen ins Syrische, wie Cheikho p. 31 angiebt, vgl. später.

und seine Schriften erheben diese Voraussetzung fast zur Gewifsheit [1].

Während Barhebräus in der stillen Heimatstadt den Studien oblag, hatte sich die mongolische Invasion immer weiter ausgebreitet. Von Norden her vordringend, hatten die Feinde bereits Sivas und Cäsarea erobert, und eine Schar näherte sich (Juli 1243) der Stadt Melitene, um sie zu plündern. Schon war Aaron daran, sich mit seiner Familie der unmittelbaren Bedrohung zu entziehen und nach dem Süden zu flüchten, als ein kleiner Reiseunfall und die Unsicherheit aufserhalb der Stadt ihn zur Umkehr nötigte [2]. So zum Bleiben gezwungen, suchte Aaron das Mögliche zu thun, um sich und die Stadt zu schützen. Die gemeinsame Gefahr erleichterte es dem angesehenen Bürger, die tiefwurzelnde Abneigung zwischen Moslim und Christen zu beseitigen und die ganze Einwohnerschaft unter der Oberleitung des Bischofs zur Verteidigung und zum Schutze der Stadt nach aufsen und nach innen zu vereinigen. Diesmal ging die Mongolengefahr an der zum Widerstand gerüsteten Stadt vorüber. Dafür kam sie später um so ernster, als im Jahre 1245 [3] Saurnavi-

[1] Vgl. später. — Wenn auch eine so ausgedehnte Sprachenkenntnis nicht häufig sein mochte, dafs sie vorkam, wissen wir auch von einem andern syrischen Schriftsteller, dem Barhebräus die Kenntnis von vier Sprachen: Griechisch, Syrisch, Armenisch und Arabisch, nachrühmt; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 401. — Wenn Barhebräus im Chronikon hervorhebt (vgl. B. O. II, 313), dafs er die Materialien dazu auch aus persischen Handschriften neben syrischen und arabischen geschöpft habe, so scheint das darauf hinzudeuten, dafs er auch Persisch verstanden habe. Seine lexikalischen Notizen in seinen Scholien legen dasselbe nahe.

[2] Vgl. B. O. II, 245; der Juli des Jahres 1554 der Seleuciden-Ära ist nach Lersch, Chronologie I, 108, in das Jahr 1243 umzurechnen (Cheikho p. 7: 1242). Ob es bereits Scharen des Mongolenfürsten Hulachu waren (Cheikho l. c.), ist nicht klar; dessen Kampf gegen das Kalifat von Bagdad begann erst ein Jahrzehnt später. Die Eindringlinge werden wohl Truppen eines andern Feldherrn gewesen sein. Vgl. übrigens über diesen Mongoleneinfall in Armenien im Jahre 640 der Hedschra Barhebraeus, Hist. dyn. (ed. Salhani) p. 440 sq.

[3] 641 der Hedschra (vgl. Hist. dyn. p. 446. B. O. II, 245); Umrechnung nach Lersch a. a. O. S. 221 f.

nus[1] mit seinen Truppen Syrien durchzog. Auf diesem Wege kam er durch Melitene und plünderte und verwüstete es. Als er fortzog, wurde er von einer Krankheit ergriffen, und man brachte ihm den Arzt Aaron, den Vater des Barhebräus, dafs er ihn heile. Erst nachdem Aaron den Heerführer durch seine Kunst wiederhergestellt hatte, konnte er in seine Heimat zurückkehren. Der überstandenen Kriegswirren satt, nahm Aaron, um der steten Gefahr etwas ferner gerückt zu sein, den früheren Fluchtgedanken wieder auf, begab sich mit seiner ganzen Familie nach Antiochien und liefs sich dort nieder[2].

Antiochien stand damals noch unter der Herrschaft der abendländischen Kreuzfahrer, unter Bohemund V., und als bedeutsamer Handelsplatz vereinigte es ein buntes Völkergemisch in seinen festen Mauern, die gerade zur Zeit der Kriegsgefahr das Ziel der Flüchtenden bildeten. Dafs dort auch die verschiedenen christlichen Religionen zahlreich vertreten waren, läfst sich erwarten. Auch der Patriarch der Jakobiten hatte sich in dieser Stadt einen festen Stützpunkt geschaffen[3]. Aufser dem religiösen Anschlufs fand jedoch die neu zugewanderte Jakobitenfamilie auch eine hochstehende Geisteskultur in Antiochien vor, die Gelehrte aus verschiedenen Nationen und von verschiedenen Richtungen herbeigezogen hatte. Wie die Sorge für die leibliche Sicherheit, so konnte hier also auch das Streben nach geistiger Fortbildung für unsern Barhebräus reiche Befriedigung finden.

Der Aufenthalt in Antiochien sollte übrigens für Barhebräus noch nach anderer Richtung hin von Bedeutung, ja entscheidend sein. Sein bisheriger Unterricht führte ihn noch keinem besondern Berufe zu. Die weltlichen Stände genossen die gleiche wissenschaftliche Ausbildung und oft an denselben

[1] So B. O. II, 245. Varianten: Jasaurnavin, Nasaurnavin und Basaurnavin (vgl. Hist. dyn. p. 446).

[2] B. O. II, 244 sq. Hist. dyn. p. 446.

[3] Vgl. Cheikho p. 7 sq.

Schulen wie diejenigen, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollten[1]. Ob Barhebräus von Jugend auf für diesen Stand bestimmt war, wissen wir nicht. Es ist möglich, dafs der hochstrebende Sinn des vornehmen Vaters dem begabtesten Sohne diese zu hohen Ehren und Würden führende Laufbahn zugedacht hatte. Mögen wir nun darin eine erstmalige Berufswahl sehen oder es nur als Ausführung einer schon länger getroffenen Bestimmung betrachten, in Antiochien that Barhebräus den ersten Schritt, um sich in den Klerus einreihen zu lassen. Er zog sich zu diesem Zwecke in eine Klause bei Antiochien zurück, um dort das Leben eines Anachoreten zu führen[2]. Vielleicht hat der damalige Patriarch der Jakobiten in Antiochien, Ignatius II. Sabas (1222—1252), der schon am Beginn seiner Regierung zu den Vornehmen in Melitene in nahe Beziehung getreten war[3], den Barhebräus auf diesen Weg gewiesen und ihn selbst in den klerikalen und Ordensstand aufgenommen. Dafs der Kirchenfürst ihn wohl kannte und hochschätzte, zeigt ein Besuch, den er demselben kurz nach Beginn seines Anachoretenlebens abstattete; der junge Mönch hat seiner freudigen Beschämung über diese hohe Auszeichnung in einem schönen Gedichte Ausdruck gegeben[4].

Nachdem Barhebräus ein Jahr der Zurückgezogenheit und dem ascetischen Leben gewidmet hatte, ging er noch nach Tripolis zu einem berühmten Lehrer der Rhetorik und der Medizin, einem Nestorianer, bei dem er mit einem jakobitischen Studienfreunde[5] in der Vollendung seiner geistigen Aus-

[1] B. O. III, 2, 935.

[2] Über diese Art der vita monastica bei den Syrern vgl. B. O. III, 2, 857 sqq.

[3] Vgl. B. O. II, 371 sq.

[4] A. Scebabi l. c. p. 72 sqq. Vgl. B. O. II, 245.

[5] A. Scebabi l. c. p. 64 enthält ein Gedicht des Barhebräus an einen Freund, mit dem er studierte. Vielleicht ist es der eben erwähnte Studienfreund, dem diese Rückerinnerung an die schöne, im „Süden“ verlebte Zeit geweiht ist. Damaskus wird darin wohl genannt; aber da war Barhebräus nach den überlieferten Nachrichten nicht.

bildung wetteiferte[1]. Bald wurde er jedoch vom Patriarchen Ignatius, der beide wohl selbst zum Abschlufs ihrer Studien dorthin gesandt hatte, mit seinem Genossen nach Antiochien zurückgerufen und in einem Alter von 20 Jahren zum Bischof von Guba[2] erhoben, während sein Freund Saliba Vagius den Bischofsstuhl von Aleppo besteigen sollte. Am 14. September 1246, „am Feste des heilbringenden Kreuzes", wie er selbst erwähnt, empfing er die Bischofsweihe. Es war sonst nicht Übung bei den Syrern, weder bei den Jakobiten noch bei den Nestorianern, so frühe die Kleriker auf bischöfliche Stellen zu berufen. Aber wenn hervorragende Tüchtigkeit es anders besser erscheinen liefs, so trugen sie auch kein Bedenken, über die kanonischen Altersvorschriften hinwegzugehen[3]. Nach dem, was wir bisher über Leben und Ausbildung des Barhebräus gehört haben, ist es erklärlich, dafs der Patriarch Ignatius besonders grofse Hoffnungen auf diesen seinen Schützling setzte. In Guba wirkte übrigens Barhebräus nicht lange. Schon im nächsten Jahre (1247) berief ihn das Vertrauen seines Patriarchen auf den Bischofsstuhl von Lakabene in der gleichen Gegend, wo der frühere Bischof resigniert hatte, um in Jerusalem seine Tage in Ruhe enden zu können[4].

Wie Barhebräus als Bischof gewirkt hat, wissen wir nicht. Wenn wir auf sein späteres Auftreten und seine Laufbahn achten, so können wir auf eine eifrige und erfolgreiche Thätigkeit zurückschliefsen. Besser sind wir darüber unterrichtet, wie er in die geschichtliche Entwicklung seiner Sekte eingegriffen hat. Im Jahre 1252 starb nämlich des Barhebräus Gönner, der Patriarch Ignatius II., David zugenannt. Es entstand infolge zwiespältiger Wahl ein Schisma, dessen Ver-

[1] Die ehedem so scharfen Gegensätze zwischen Jakobiten und Nestorianern waren längst gemildert, namentlich seit der Invasion der Araber (vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 370), und bei Barhebräus tritt eine gewisse Weitherzigkeit gegenüber seinen religiösen Gegnern in Verhalten und Schriften wohlthuend hervor.

[2] Stadt und Diözese in der Nähe von Melitene; vgl. B. O. II, 260.

[3] Vgl. Cheikho p. 9. [4] B. O. II, 375.

lauf uns ein unerquickliches Bild orientalischer Kirchenzustände bietet. Die beiden Prätendenten für den Patriarchalsitz, der rechtmäfsig und zuerst gewählte Dionysius VII., zubenannt Aaron Angur, und der später von einigen Parteigängern erhobene Johannes Bar Maadani suchten sich gegenseitig die Anhängerschaft in den Gemeinden und unter den Bischöfen zu entziehen und verschmähten es nicht, wo sich Aussicht bot, auch durch den weltlichen Arm sich zu halten. Sie warben in Bagdad, Damaskus und Ikonium bei den Mohammedanern, in Antiochien bei den Franken und sogar bei den Mongolenfürsten um Gunst und Hilfe; nicht selten spielte auch das Geld eine bedeutsame Rolle in diesem Streite, um Bestätigungsdiplome von den Herrschern und Anerkennung von hervorragenden Gemeindegliedern und Städten zu erkaufen[1]. Barhebräus stellte sich von Anfang an auf die Seite des Rechtes und schlofs sich in dem Streite dem rechtmäfsigen Nachfolger Dionysius VII. an. Er blieb aber nicht bei einer thatlosen Anerkennung stehen, sondern setzte seinen Einfluss und seine ganze Kraft ein, um Dionysius zum Siege zu verhelfen. Er liefs sich sogar herbei, das nötige Geld von den Gemeinden beizutreiben, damit die Fürsten seinem Patriarchen die Anerkennungsdiplome ausfertigten, und sofern persönliche Unterhandlungen angezeigt erschienen, vertraute Dionysius sich der Geschicklichkeit und diplomatischen Kunst des Barhebräus an, die ihm oft den Zugang zu den Fürstenhöfen eröffnete. Zur Belohnung für die treuen Dienste erhob Dionysius ihn auf den bischöflichen Stuhl von Aleppo. Barhebräus konnte vorderhand denselben nicht in Besitz nehmen, weil bald wieder Johannes Bar Maadani dort die Oberhand gewann, und der Kampf zwischen den beiden Nebenbuhlern hatte sich bereits zu einer ganz gefährlichen Heftigkeit entwickelt, so dafs die Anhänger des Dionysius — ob mit oder ohne sein Wissen, steht nicht fest — sogar vor einer Mord

[1] B. O. II, 375 sqq.

that nicht zurückscheuten[1]. Jedoch gelang es Barhebräus nach einiger Zeit, infolge des Wechsels im Kriegsglück von seinem Bistum Besitz zu ergreifen. Bis zum Jahre 1261 dauerte das Schisma. Die Ermordung des Dionysius brachte der jakobitischen Kirche wieder den Frieden für kurze Zeit, während welcher Johannes in Ruhe und Frieden als Patriarch anerkannt wurde. Im Jahre 1263[2] folgte dieser seinem Nebenbuhler im Tode nach; an seine Stelle wurde Ignatius III. Josue im Jahre 1264 zum Patriarchen gewählt.

Schon Johannes Bar Maadani, mit dem Barhebräus nach dem Tode des Dionysius sich ausgesöhnt hatte[3], soll den Plan kundgegeben haben, den tüchtigen Bischof, trotzdem er im Schisma sein Gegner gewesen war, zur höchsten kirchlichen Würde in der jakobitischen Kirche nächst dem Patriarchen zu erheben und ihn zum Maphrian der Jakobiten zu machen. Das that nun auch sein Nachfolger Ignatius III. sofort nach seiner Wahl und Konsekration zum Patriarchen[4], und alle versammelten Bischöfe stimmten zu. Das war die höchste kirchliche Stellung, zu der Barhebräus emporstieg, und er hatte sie inne bis zu seinem Tode. Der „Maphrian für Tagrith und den Osten“[5] war der Stellvertreter des weit

[1] B. O. II, 379.

[2] Cardahi, Liber thesauri p. 68, läſst ihn bereits 1262 sterben.

[3] Ein Gedicht desselben: „Zur Zeit des Hinganges des Patriarchen Johannes Bar Maadani“ siehe bei A. Scebabi l. c. p. 97 sqq. Vgl. auch Cheikho p. 11. — Johannes Bar Maadani war selbst ein Dichter; vgl. Cardahi l. c. p. 65—68.

[4] Nach Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I, 2205 wäre diese Erhebung im Jahre 1266 erfolgt, wohl in zu genauer Anlehnung an die Weissagung des Barhebräus über sein Todesjahr, in der er sein Leben in drei Perioden von je 20 Jahren einteilt. Nach Barsauma (B. O. II, 273) war er 22 Jahre Maphrian; ebenso wahrscheinlich nach seiner eigenen Äuſserung (vgl. später). Daſs Barhebräus auch sonst 20 Jahre im Sinne einer runden Zahl gebrauchte, darüber siehe S. 22[3]. — Am 19. Januar 1575 nach der Seleuciden-Ära, d. i. 1264 n. Chr., wurde er zum Maphrian geweiht; vgl. B. O. II, 460.

[5] In Tagrith hatte der erste Maphrian seinen ersten bischöflichen Sitz gehabt; vgl. Wright p. 136; wenn er nach P. S. 2985 s. v. ܡܕܢܚܐ

weg im Westen residierenden Patriarchen der Jakobite
Seiner ursprünglichen Bestimmung nach sollte er die Kirc
der Jakobiten, die im Osten unter den Nestorianern in d
Diaspora zersplittert war, stärken, heben und beleben [1], un
hierzu besafs er ziemlich grofse Selbständigkeit, stand aber i
wesentlichen doch unter dem Patriarchen [2]. Die umfangreic
und eingreifende Thätigkeit, die Barhebräus selbst in diese
Amte entfaltete, zeigt am besten, welche bedeutsamen Au
gaben dem Maphrian zufielen, wenn auch selbstverständlic
hierbei die besondere Tüchtigkeit und Umsicht des nunmeh
rigen Inhabers sehr in Rechnung zu ziehen ist.

Barhebräus konnte nicht sofort in den ungestörten Besit
seiner neuen Würde eintreten. Auch diesmal blieben schisma
tische Versuche von seiten der Gegner des neuen Patriarche
und des Maphrian nicht aus. Das Kalifat von Bagdad wa
inzwischen den neuerdings andringenden Mongolen unter Füh
rung eines Bruders des Grofschans, Hulachu, erlegen (1258)
An den neuen Herrscher gedachten die schismatischen B
schöfe sich zu wenden, um für ihre Separationsgelüste eine
starken Rückhalt sich zu sichern. Aber auch Ignatius m
seinem Maphrian konnte nur von dort Hilfe erwarten, un

auch „Maphrian des Ostens und des Westens" hiefs, so läfst sich dies
Bezeichnung leicht aus der Geläufigkeit dieses Doppelausdruckes erkläre
Andere Namen waren: Metropolit von Chaldäa (Cheikho p. 13), Katho
likos, entsprechend der analogen Würde bei den Nestorianern (Barh
braeus, Nomocanon VII, 10 [ed. Bedjan p. 114], wo er den Patriarche
im Westen und den Katholikos im Osten unterscheidet).

[1] Demzufolge wird auch der Name richtig mit foecundator, d. i. Be
fruchter, Mehrer der Kirche, gedeutet sein; vgl. Wetzer und Welte
Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.), 635. Cheikho p. 12 sq. P. S. col. 323
R. Duval, La littérature syriaque p. 210 [1]. Lengerke, Carm. I, p. 5
erklärte: qui clericos quasi foecundat sc. spiritu, i. e. qui recipit in ord
nem clericorum. Diese Aufgabe war dem Maphrian nicht ausschliefslic
eigen. Pococke hatte ehedem übersetzt: Doctor (orientis); vgl. Renau
dot l. c. p. 268. Journal asiatique XIV (1834), 483 [1].

[2] Vgl. Is. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestan
sämtlicher Kirchen des Orients (1865) S. 258 f.

[3] J. B. Weifs, Weltgeschichte V (3. Aufl.), 658 ff.

ie suchten deshalb ihren Gegnern zuvorzukommen. Barhebräus warf sich in die Kleidung eines Arztes und nahm Arzneimittel für den königlichen Hofhalt mit. Hierdurch gelang es ihm, auf den Dromedaren der königlichen Post befördert zu werden, und so traf er noch vor seinen Widersachern ein, die sich schon vor ihm auf die Reise begeben hatten[1]. Der Erfolg dieser List bestand darin, dafs ihn der König sehr freundlich aufnahm und ihm für sich und seinen Patriarchen ein Bestätigungsdekret aushändigen liefs[2]. Den Schismatikern war dadurch der Weg zum Königshofe verlegt. Für Barhebräus und seine Wirksamkeit war die Gunst des Mongolenkönigs, die er sich auch unter Hulachus Nachfolger Abaka erhielt[3], von grofser Bedeutung. Er konnte jetzt in voller Freiheit und Sicherheit seinen Amtsobliegenheiten in der ausgedehnten Diözese nachgehen, die im Herrschaftsgebiete des mongolischen Hofes von Bagdad lag.

Mit grofser Freude wurde der neue Maphrian in seiner Titeldiözese und besonders an seinem eigentlichen Wohnsitz in Mosul, im Kloster Mar Matthai nördlich von der Stadt, aufgenommen, und er täuschte die Hoffnungen, die seine Religionsgenossen auf ihn setzten, nicht. Von jetzt ab sehen wir ihn ruhelos umherreisen in seiner weit ausgedehnten Gemeinde, um überall Ordnung zu schaffen und zu erhalten. In Mosul war die jakobitische Gemeinde zersprengt und verschüchtert infolge der Mongoleneroberung; Barhebräus ermutigte und befestigte sie, so gut er es vermochte. Auch in Bagdad war die Jakobitengemeinde in Verwirrung geraten, seitdem die Regierung an die Mongolen übergegangen war. Um Ostern des Jahres 1265 traf Barhebräus, von den Jako-

[1] B. O. II, 380. Darauf scheint auch zu passen ein Begrüfsungsgedicht an Hulachu (A. Scebabi l. c. p. 170), worin er den König der Könige symbolisch als seinen Arzt feiert.

[2] „Diploma regium" hiefs dieses Schriftstück; über die Bedeutung und die Geschichte desselben vgl. B. O. III, 2, 663 sq.

[3] B. O. II, 381. Cheikho p. 13.

biten und den Nestorianern ehrenvoll begrüſst, dort ein u
weihte Bischöfe für die Stadt und die Umgebung. So sel
wuſste sich der Maphrian durch sein kluges und versöhnlich
Auftreten Ansehen und Achtung bei allen zu gewinnen, da
der dortige Katholikos der Nestorianer eifersüchtig wur
und den Abfall seiner Leute fürchten muſste. Der dieserha
drohende Zwist wurde durch den bald darauf erfolgten T
des Katholikos verhindert[1]. Wie in Mosul und Bagdad,
fand sich Barhebräus auch in den übrigen Hauptdiözesen sein
umfangreichen Sprengels persönlich ein, um die Zucht wiede
herzustellen, wo sie gelitten, und die Ordnung zu erneue
und zu befestigen, wo es not that. Im Herbste des gleich
Jahres treffen wir ihn in Ninive in der Nähe seines Residen
klosters in Mosul, 1265 oder 1266 giebt er der Diözese G
zarta einen Bischof aus den Mönchen von Mar Matthai. Ebe
dorther nahm er auch den Bischof für die Provinz Adh
bigan, um den Urmiasee im Gebiete der Perser gelegen[2].

Als er im Jahre 1267 oder 1268[3] in seine Heimat reist
um die Seinigen zu besuchen, da kreuzte sich in Argis, ein
armenischen Stadt in der Nähe des heutigen Wansees, s
Weg mit dem des Patriarchen, der mit einem Presbyter Sime
wegen des Besitzrechtes am Kloster Barsauma in Streit l
und nun sein Recht vor dem Richterstuhle der Mongole
herrscher zur Geltung bringen wollte[4]. So sehr nun Ba
hebräus in seinem Rechtsgefühl und von der Klugheit berat
mit der thatsächlichen Herrschaft der Mongolen auf gut
Fuſs zu stehen suchte, so glaubte er doch durch diese Stre
austragung vor ihrem Gerichte die christliche und geistlic

[1] B. O. II, 250.

[2] Nach der Vita Barhebraei von Dioscorus soll er noch einmal
diese Provinz einen Bischof aufgestellt haben; vgl. P. S. col. 36 s.
ܐܪܓܘܣܝܐ.

[3] Wo die Jahreszeit nicht angegeben ist oder sich erschlieſsen lä
kann das griechische Jahr von September zu September zwei verschied
Jahre der christlichen Ära bedeuten.

[4] B. O. II, 252. 381.

Würde beeinträchtigt und riet dem Patriarchen, davon abzustehen. So schmerzte ihn dessen Vorhaben, dafs er ihn nicht persönlich begrüfsen wollte, sondern er that ihm dies durch Abgesandte zu wissen. Als der Patriarch ihm nicht willfahren zu können glaubte, vermochte er Barhebräus nur durch dringende Bitten zu einem kurzen Besuche zu bewegen. Von dort verfolgte Barhebräus seinen Weg weiter und gelangte nach Kilikien, wo ihn zu Sis eine schwere Krankheit an den Rand des Grabes brachte [1]. Wieder genesen, besuchte er auf dem Rückwege den Patriarchen im Kloster Barsauma [2], wo eben der Presbyter Simeon durch neue Dekrete des Mongolenherrschers den Erfolg der Klage des Patriarchen wieder vereitelt hatte. Barhebräus verliefs unter einem Vorwande bald den Schauplatz des ihm widerlichen Streites und begab sich nach Tabriz (auch Tauris), einer Bischofsstadt östlich vom Urmiasee, und von dort nach Maraga, an der Südspitze des Sees gelegen. In Maraga hielt sich der Maphrian des Ostens auch sonst gerne auf, und was ihn besonders dorthin zog, das werden wohl die wissenschaftlichen Hilfsmittel gewesen sein, die er in dieser Stadt in reichem Mafse vorfand. Er erzählt selbst, dafs sich ein Archiv mit syrischen, sarazenischen und persischen Handschriften dort befunden habe, und dafs er daraus seine Chronographie fertiggestellt habe [3]. Bei einem diesmaligen Aufenthalte in Maraga machte er sich daran, die Geometrie des Euklid zu erklären.

Im Winter des Jahres 1271 (oder 1272) sehen wir ihn wieder in Ninive seines Amtes walten. Der Bischof von Tabriz war gestorben, und nun wollten einzelne Mönche seines

[1] Fieber und Dysenterie giebt Barhebräus selbst als Krankheitserscheinungen an (B. O. II, 252); beide schreibt er in einem Scherzgedicht auf eine kilikische Stadt den dort genossenen Trauben zu; vgl. A. Scebabi l. c. p. 165.

[2] Bei A. Scebabi l. c. p. 128 findet sich ein Gedicht, bei Gelegenheit eines Besuches in Barsauma verfafst.

[3] B. O. II, 313. — Über die Blüte der syrischen Schulen in der Provinz Adjabene vgl. B. O. III, 2, 932 sq.

Klosters Mar Matthai für sich den Bischofsstuhl erbitten. Jedoch der Maphrian sah vor allem auf Gelehrsamkeit und tadellose Sitten, und darin schienen ihm die Bewerber nicht zu entsprechen[1]. Er mufste sie zurückweisen und wählte einen andern zum Bischof. Im Sommer 1272 kehrte er wieder nach Maraga zurück, wo er Zelle und Oratorium zur neuerstandenen Kirche für seinen eigenen Gebrauch herstellte. Diesmal blieb er ein ganzes Jahr (1272/73) und beschäftigte sich mit dem Almagest des Ptolemäus (ἡ μεγίστη σύνταξις)[2]. Nach Ostern 1273 wurde er von dem bereits erwähnten Priester Simeon, dem Obern des Klosters Barsauma, angegangen, dorthin zu kommen und den Frieden mit dem Patriarchen zu vermitteln. Dies that Barhebräus und verband damit eine Besuchsreise nach Kilikien, dann kehrte er wieder nach Ninive zurück.

Der neuaufgestellte Bischof von Tabriz starb bald, und Barhebräus mufste für die Diözese in der Fastenzeit 1277 einen neuen Oberhirten weihen. Im gleichen Jahre noch begab sich der Maphrian nach Bagdad, wo seine Sekte schon im Jahre 1273 oder 1274 eine neue Kirche gebaut hatte, um dort das Fest der Auferstehung zu feiern und einige bischöfliche Funktionen zu vollziehen. Drohte bei seiner früheren Anwesenheit in Bagdad der Friede zwischen Jakobiten und Nestorianern durch die Eifersucht des damaligen Katholikos gestört zu werden, so stand jetzt an der Spitze der nestorianischen Gemeinschaft Dencha, der Barhebräus mit grofser Auszeichnung empfing und dauernd freundschaftliche Beziehungen zu ihm aufrecht

[1] B. O. II, 253.

[2] Ibid. Cheikho p. 28 giebt an, dafs er auch in den orientalischen Bibliotheken keine Spur von diesem Werke des Barhebräus gefunden habe. — Wright p. 271 scheint nur eine mündliche Erläuterung des Werkes durch Barhebräus vorauszusetzen, ebenso bei dem eben erwähnten Euklid. Beide Male gebrauchte Barhebräus selbst dafür den Ausdruck ܦܫܛ = exposuit, explicavit; vgl. P. S. col. 4307. Dies spricht weder für eine mündliche noch für eine schriftliche Erklärung ausschliefslich.

hielt[1]. Im Herbste des Jahres 1277 erfreute er die Einohner der Stadt Tagrith mit einem Besuche, wohin seit 0 Jahren kein Maphrian mehr gekommen war. Von dort ehrte er wieder nach Ninive zurück und weihte drei (oder ier[2]) neue Bischöfe für verschiedene Gegenden seines Sprengels. m die Fastenzeit des Jahres 1279 finden wir Barhebräus ine Mufsezeit wieder in Maraga zubringen. Am 24. Feruar 1281 verlor er einen lieben Freund in dem Katholikos encha, der in Bagdad nach kurzer Krankheit starb. Jedoch elt auch der Nachfolger Jaballaha[3] gute Nachbarschaft und reundschaft mit den Jakobiten. Im Frühling 1282 reiste arhebräus nach Tabriz, um den dort begonnenen Kirchenbau ı Ende zu führen. Auf die Kunde von dem Ableben des ongolenfürsten Abaka, des Nachfolgers des Hulachu, begab sich nach Tazik an das Hoflager des neuen Königs Ached und wurde von demselben freundlich aufgenommen und it grofsen Vorrechten und Privilegien bedacht; namentlich ewährte ihm das ausgehändigte Diplom das Recht, überall seinem Wirkungskreise Kirchen zu erbauen. Infolge der reundschaftlichen Gesinnung der Mongolen zum Maphrian hob ch im Osten der kirchliche Zustand der Jakobiten zu grofser lüte, während im Westen die Mongolenzüge überall Spuren indlicher Grausamkeit und Zerstörungswut zurückliefsen[4]. ernach setzte Barhebräus seine unterbrochene Reise nach abriz wieder fort und vollendete dort Oratorium und Zelle r den Bischof.

[1] L. Cheikho entdeckte in Mosul eine poetische Epistel, in der Barbräus dem Katholikos Dencha die jakobitische Lehre theologisch und rch die Vernunft zu beweisen sucht; vgl. p. 17.

[2] Vgl. B. O. II, 255[1].

[3] Er war mongolischer Abkunft; vgl. ibid. p. 257.

[4] Er selbst schildert in einer Ansprache bei Gelegenheit der Wahl nes neuen Patriarchen den traurigen Zustand des Patriarchates (B. O. , 259). Übrigens konnte auch er als Bischof von Aleppo eine Zerörung der Stadt trotz eifriger Bemühung nicht abwenden (Cheikho 11).

Gegen Ende des Jahres 1282 starb der Patriarch Ignatius III. Er hatte den Maphrian, als ihn die Wassersucht auf das Krankenlager warf, noch zu sich gebeten, damit er seine ärztliche Kunst an ihm versuche[1]. Infolge des Winters und wegen der Kriegsunruhen in Westsyrien konnte Barhebräus eine so weite Reise nicht mehr unternehmen. Sofort nach dem Tode des Patriarchen stellten die Wahlberechtigten einen Nachfolger auf und schickten eine Gesandtschaft mit einem Entschuldigungsschreiben an den Maphrian, die Zeit hätte nicht hingereicht, ihn zur Patriarchenwahl beizuziehen. Barhebräus weigerte sich anfangs, der Wahl seine Zustimmung zu erteilen, weil es bisher kirchlicher Grundsatz gewesen sei: kein Maphrian solle gewählt werden ohne Patriarchen[2], und ohne Maphrian kein Patriarch. Erst als man einen seiner Lieblingsschüler sandte, liefs er sich dazu herbei, um nicht, wie er seine Nachgiebigkeit begründete, den Anschein zu erwecken, als strebe er selbst nach der Patriarchalwürde; dafür sei er im Alter bereits zu weit vorgeschritten; auch schien ihn der traurige Zustand der westlichen Kirche nicht sehr anzulocken[3]. Er wollte den Rest seiner Tage noch dem Dienste der ihm anvertrauten Diözesen weihen.

Ungefähr um die gleiche Zeit, in der ihn die Patriarchenfrage beschäftigte, liefs er zwei seiner Schüler als Ärzte in Tabriz und Maraga sich niederlassen. Es ist das ein Beweis,

[1] So B. O. II, 381. Cheikho p. 19 führt an, der Patriarch wollte ihm seine Amtsgeschäfte übertragen. Jedenfalls setzt die voreilige Patriarchenwahl die Furcht voraus, es möchte Barhebräus irgend eine Anwartschaft auf den Patriarchenstuhl geltend machen.

[2] Nach dieser Norm hatte Barhebräus schon früher das Verfahren der westlichen Bischöfe beurteilt; vgl. B. O. II, 380.

[3] Auffällig ist, dafs er bei dieser Gelegenheit angiebt, er sei bereits 40 Jahre im bischöflichen Amte, 20 Jahre im Occident und 20 Jahre im Orient. Es wird diese Zahl wohl nur als runde Summe zu betrachten sein; thatsächlich war er im Westen nur 18 Jahre und im Jahre 1282 im Orient ebenfalls ungefähr 18 Jahre.

dafs er ebensowenig wie seine ärztliche Praxis seine medizinische Lehrthätigkeit ganz aufgeben wollte. Zugleich sehen wir dabei in dem Maphrian den liebevollen Vater der Untergebenen, denen er aufser dem geistlichen Troste eine weitgehende materielle Fürsorge angedeihen liefs. In der Fastenzeit 1284 weihte er in Ninive seinen elften Bischof, seit er Maphrian geworden war. Im gleichen Jahre baute er ein Kloster in der Nähe von Ninive zum Schutze der Kleriker, welche einem räuberischen Angriff zum Opfer gefallen waren[1]. Die Kirche, die dabei zerstört worden war, baute er wieder auf und liefs sie durch zwei byzantinische Maler ausschmücken, welche die Gemahlin des Mongolenfürsten Abaka, Maria, eine Tochter des Michael Paläologus, hatte kommen lassen, um die griechische Kirche in Tabriz mit Gemälden zu versehen. Dieses Unternehmen zog sich bis in das Jahr 1285 hinein. Bald darauf weihte er nach fünfjähriger Verwaisung für Gozarta einen Mönch seines Klosters zum Bischof und gab ihm den Namen Dioscorus[2].

Den Schlufs der Autobiographie des Barhebräus in seinem Chronicon ecclesiasticum bildet die Vorhersagung seines Todes. Als Kind seiner Zeit konnte er sich auch von den Schwachheiten seiner Zeitgenossen nicht losmachen, und so hat er auch den astrologischen Aberglauben mit denselben geteilt[3]. Sein Geburtsjahr, so giebt er an, war ausgezeichnet durch die Konjunktion von Saturn und Jupiter im Zeichen des Wassermannes; bei der nächsten Konjunktion nach 20 Jahren war er Bischof geworden; nach weiteren 20 Jahren wurde er Maphrian unter einer abermaligen Konjunktion der beiden

[1] Barhebräus berichtet bei dieser Gelegenheit von einer Erscheinung des Titelheiligen für Kloster und Kirche, wodurch ihm dessen Grab geoffenbart wurde (B. O. II, 261).

[2] Wohl sein Biograph; vgl. oben S. 5[1].

[3] Ein Gedicht über die sieben Planeten, ihre Bedeutung in der Astrologie und ihren Einfluſs auf die Menschen siehe bei A. Scebabi l. c. p. 143. — Über seinen Aberglauben klagt auch P. Bedjan in seiner Ausgabe des Chronicon syriacum p. VIII.

Planeten[1]. In dem Jahre nun, in welchem sie wieder in Konjunktion treten sollten im Zeichen des Wassermannes, glaubte er, den Tod erwarten zu müssen. „O Netz der Welt," so lautet eines seiner kurzen Gedichte, „im Jahre 1537 hat mich deine Schlinge erfafst, im Jahre 1597, glaube ich, werde ich nicht mehr darin sein."[2] Eine lange Zeit schien es, als ob sich diese Vorausahnung des Todes nicht erfüllen sollte: er war gesund, und eine Krankheit schien sein Leben nicht zu bedrohen. Nur die Gefahren der räuberischen Einfälle fürchtete sein Bruder Barsauma, der uns seine letzten Lebenstage mit liebevoller Einläfslichkeit geschildert hat[3], und er bewog daher Barhebräus, aus dem gefährdeten Ninive nach seinem so häufig besuchten Maraga sich zu begeben. Der Maphrian wurde dort mit allen Ehren von den Christen sowohl wie den Mohammedanern aufgenommen. Letztere waren mit hoher Bewunderung über seine Gelehrsamkeit erfüllt und ersuchten ihn, sein Chronicon (syriacum) ins Arabische zu übersetzen. Er willfahrte ihrer Bitte und arbeitete ungefähr einen Monat lang an dieser Übersetzung. Die drei letzten Blätter zu vollenden, hinderte ihn ein Fieber, das ihn am 27. Juli ergriff und rasch seine Kräfte aufzehrte. Überzeugt, dafs nunmehr sein Ende herangekommen sei, weigerte er sich, Heilmittel anzunehmen, brachte seine geistlichen und weltlichen Angelegenheiten in Ordnung, und nach drei Tagen starb er heitern und ruhigen Sinnes, seiner Umgebung und seinen Schülern die letzten Trost- und Segensworte zurufend[4], am 30. Juli 1286[5]. Nach dem Berichte des Barsauma hatte es

[1] Es können mit diesen Zahlen nur runde Summen gemeint sein.

[2] Nach der Seleuciden-Ära; christlich 1226 und 1286. — Das Gedicht siehe B. O. II, 263. A. Scebabi l. c. p. 153.

[3] B. O. II, 264 sqq.

[4] Die Angabe, dafs er am Ende seines Lebens zum Mohammedanismus abgefallen, beruht auf einer Namensverwechslung; vgl. B. O. II, 266[1]. 310.

[5] Ibid. 263[1] wird eine Notiz aus einer Handschrift angeführt, die vorauszusetzen scheint, er sei in dem Jahre, da er den Tod erwartete,

Barhebräus leid gethan, nicht in Ninive, d. h. dem Kloster Mar Matthai, seinem eigentlichen Sitze, sterben zu können, weil er dort von seinen Gläubigen, Bischöfen, Priestern und Diakonen wäre zu Grabe getragen worden, an deren Spitze er 22 Jahre gestanden[1]. Aber auch in Maraga wurde dem grofsen Toten hohe Verehrung gezollt, obwohl hauptsächlich Nestorianer, Armenier und Griechen sein Grabgeleite bildeten und von seiner Sekte nur vier Priester sich einfinden konnten. Sobald es möglich war, wurde seine Leiche von Maraga nach dem Hauptsitze des Maphrian, dem Kloster Mar Matthai bei Mosul, übergeführt[2], wo noch jetzt sein Grab zu sehen ist[3].

Rasch und unerwartet wurde der grofse Maphrian, wenige Tage vor seinem Tode noch stark wie ein Löwe[4], hinweggerafft; „er erlosch wie ein Licht oder vielmehr wie eine Leuchte, herrlich und hellstrahlend, die mächtige Säule des kleinen und schwachen Jakobitenvolkes". Nach mehr als einer Richtung hin ist er eine Feuersäule für sein Volk geworden. In den trüben Zeiten der Mongoleneinfälle haben seine kluge Nachgiebigkeit und seine ausgebreiteten Kenntnisse und Fähigkeiten es ihm ermöglicht, die Gunst der weltlichen Herrscher den Seinigen zuzuwenden. Die Achtung, die der Maphrian bei Nestorianern und Griechen, bei Armeniern

---

nicht mehr gestorben. Jedoch diese Bemerkung wird wohl dahin zu verstehen sein, dafs fast das ganze Jahr vorübergegangen war, so dafs man seinen Tod nicht mehr fürchten zu müssen glaubte. Darauf deutet auch seine ebendort berichtete Äufserung hin, Gott denke seine Gedanken, und diesen könne niemand entfliehen.

[1] So wird B. O. II, 265 zu korrigieren sein. Assemanus übersetzt: inter quos aderam die 22., und meint, es sei der Monatsname ausgefallen und es sei der Monat Juni zu ergänzen, weil er an jenem Tage noch dort gewesen sei. Wenn überhaupt korrigiert werden mufs, und es scheint sonst nicht zu stimmen, so entspricht dem Zusammenhang am besten die Korrektur von „Tag" in „Jahr". Was Assemanus aus dem Satze macht, das scheint nicht darin gelegen zu sein. Vgl. auch Abbeloos-Lamy l. c. III, 471.

[2] B. O. II, 460. — Der 30. Juni als Todestag ist dort ein Druckfehler.

[3] Cheikho p. 3. Wright p. 265[7]. [4] B. O. II, 265.

und Mohammedanern genofs, kam der ganzen religiösen Genossenschaft zu gute. Wie er das äufsere Ansehen seiner Kirche zu mehren wufste, so versäumte er auch nichts, was die inneren Zustände bei seinen Volksgenossen heben, festigen und fördern konnte. In den Spaltungen und Zwistigkeiten im eigenen Hause war er es, der dem Rechte und dem für gut Erkannten zum Erfolg verhalf. Kirchen und kirchliche Gebäude zu errichten oder zu erneuern, war ihm eine Hauptsorge. Wenn er irgendwo nur für eine Woche Aufenthalt genommen, so ging er von dort nicht weg, ohne etwas Bauliches geschaffen zu haben[1]. Für die Hauptstädte seines Bezirkes suchte er gute Bischöfe zu gewinnen, um treue Mitarbeiter an seinem Reformwerke zu besitzen. Er trug eifrige Sorge für eine gediegene wissenschaftliche Bildung des Klerus: öfter hören wir von seinen Schülern, und seine Werke sind vor allem Unterrichtszwecken gewidmet[2]. Dabei war er von grofser Rechtlichkeit und Redlichkeit, so dafs er nicht das Geringste je für sich annahm[3]; was man ihm trotzdem zu Füfsen legte, schenkte er seinen Schülern oder liefs es liegen, wo es war, ohne sich weiter darum zu kümmern. Zeuge seiner Frömmigkeit und Gottesfurcht mögen gar oft Zelle und Oratorium in seiner Lieblingsstadt Maraga gewesen sein, die er selbst gebaut hatte, und wo er in pietätsvoller Erinnerung an diese seine Gott geweihte Zurückgezogenheit auch aufgebahrt worden war[4]. Grofs war der wissenschaftliche Ruf, dessen er sich bei den Seinen und bei Fremden erfreute. Seine Lehrthätigkeit beschränkte sich nicht darauf, Schulen zu gründen, Schüler zu unterrichten, Lehrbücher zu verfassen:

[1] B. O. II, 273. [2] B. O. III, 2, 938 sq.; II, 274.

[3] Käuflichkeit scheint dort in kirchlichen Kreisen ziemlich allgemein gewesen zu sein. — Seine schöne Anschauung siehe in dem Scholion zu Act. 4, 35.

[4] B. O. II, 267. Der Titel Mar bezeichnet nicht blofs die Würde, sondern auch Heiligkeit; ja sein Bruder Barsauma nennt ihn geradezu einen Heiligen (ibid.).

er war auch bereit, vor Fremden über seinen Glauben Rede und Antwort zu stehen. Gelehrte Mohammedaner hören wir seine aristotelische Weisheit rühmen, die sich nicht auf sophistische Erörterungen einliefs, dafür aber aus der Tiefe wissenschaftlicher Erkenntnis schöpfte[1]. Seine Religionsgenossen bewunderten in ihm den gewandten Dialektiker, der in öffentlicher Disputation ebenso bei weltlichen wie religiösen Fragen den Auswärtigen Genüge thun konnte, der auch in elegantem, leichtem Briefstil ein Verteidiger und Verbreiter seiner Lehre geworden[2].

In seiner Totenklage um den verstorbenen Bruder hebt Barsauma in erster Reihe die wissenschaftliche Bedeutung des grofsen Kirchenfürsten hervor. Auf wissenschaftlichem Gebiete liegt auch das Dauernde, das er geschaffen. Was er zur Hebung des jakobitischen Kirchentums gethan, ist mit seiner Person infolge kirchlicher Wirren und der Überflutung durch die Mongolenheere vorübergegangen. Seine treue, eifrige und umsichtige Amtsführung läfst sein Charakterbild aus der Vergangenheit orientalischen kirchlichen Lebens und Treibens und unter den Kirchenhäuptern der jakobitischen Sekte in schönen, wohlthuenden Zügen hervorleuchten. Aber was er, abgesehen von seiner ordentlichen und aufserordentlichen mündlichen Lehrthätigkeit in litterarischen Werken niedergelegt hat, das ist als Erbe bis auf unsere Zeit gekommen, ein Erbe, das nicht blofs geschichtliche Züge von Wissen und Leben des Orientes aus der Vergangenheit herüberleitet, sondern das Wissenschaft und Leben[3] auch unserer Tage wohl zu nützen verstehen.

[1] B. O. II, 273.

[2] Ibid. p. 267. Das scheint der Zusammenhang als Inhalt seiner gerühmten Korrespondenz anzudeuten, namentlich wenn wir dabei die poetische Lehrepistel an den Katholikos der Nestorianer Dencha in Betracht ziehen.

[3] Seine Lehrbücher werden jetzt noch im Unterricht bei den Syrern gebraucht, und die Ausgaben seiner Schriften, die P. Bedjan veranstaltet (Ethikon, Nomokanon), verfolgen mit Einschlufs des wissenschaftlichen Interesses vorzüglich einen praktischen Zweck.

2. Des Barhebräus Werke.

Die sorgfältige und vielseitige Bildung, die Barhebräus von Jugend auf genofs, mufste in ihm eine hervorragende Fähigkeit zu litterarischem Schaffen grundlegen. Was syrische Schulen und hervorragende Lehrer ihm bieten konnten, hat er sich reichlich angeeignet, und seine sprachliche Begabung erweiterte sein Arbeitsfeld weit über die Grenzen der Litteratur hinaus, deren Verwertung ihm die Kenntnis der syrischen Kirchen- und Gelehrtensprache erschlofs. War er als Bischof schon berufen, Förderer von Schule und Wissenschaft zu sein, so haben sich für den Maphrian des Ostens die Anforderungen dieser Art vervielfacht, und wenn es galt, Glauben und Lehre der eigenen Kirche zu verteidigen, so war ihm durch seine Stellung dabei einer der ersten Plätze zugewiesen. Hielt dieser Fähigkeit und solch vielgestaltiger Anregung gleiche Arbeitslust und Schaffensfreudigkeit die Wagschale, so müssen wir bei Barhebräus ein Lebenswerk erhoffen, das auch hochgespannten Erwartungen gerecht zu werden vermag. Barsauma, sein Bruder und Nachfolger, erzählt uns, dafs er seine ganze Lebenszeit dem Studium widmete [1], und fast möchte es uns manchmal scheinen, als ob seine übrigen Amtsobliegenheiten ihn immer erst herausreifsen mufsten aus der Stille seiner geistigen Arbeit, wenn wir nicht den Eifer und Ernst kännten, mit welchem er sich auch seiner bischöflichen Aufgaben und der Pflichten seiner Würde annahm. Aber stets zog es ihn wieder hin zu seiner stillen Zelle in Maraga, aus dessen Bibliothek und Archiv er reiche Schätze des Wissens erhob. Denken wir uns nun diese umfassende Arbeitskraft in freudigem Schaffen „vom 20. Jahre seines Lebens an bis zum letzten Atemzuge“ [2],

[1] B. O. II, 273.

[2] Ibid. p. 267. Am Beginne des Schlufskapitels in seinem Liber columbae, wo er seine eigene ascetische Entwicklung darlegt, giebt er selbst an, dafs er von früher Jugend an („a teneris unguiculis“) von Liebe zur Kenntnis erfüllt gewesen sei und die heiligen Schriften studiert habe (vgl. Cardahi, Liber columbae p. 75).

wie er ständig las und schrieb, Auszüge fertigte und anderes erklärend erweiterte, Schriften von einer Sprache in die andere übertrug[1], dann begreifen wir es, dafs der syrischen Litteratur ein reiches Erbe von diesem Manne anfallen mufste, wie nicht leicht von irgend einer ihrer litterarischen Gröfsen. Wenn wir eine Geschichte der syrischen Litteratur durchblättern, die den systematischen Gesichtspunkt der chronologischen Aufeinanderfolge voranstellt[2], so müssen wir mit Staunen feststellen, dafs kein einziges bedeutsames Gebiet sich finden läfst, auf dem nicht Barhebräus mit erklecklichen Beiträgen sich verdient gemacht hätte. In der Philosophie und Theologie, in der Geschichte und den Naturwissenschaften, in Medizin und Sprachwissenschaft, auch in der schönen Litteratur, Poesie und Prosa hat er sich versucht und meist je eine gröfsere Anzahl von Werken, darunter solche bedeutenden Umfangs, geschaffen[3].

a) Philosophische Schriften.

In der Philosophie sind die Syrer vollständig Schüler der Griechen gewesen. Der Hauptsache nach bestehen ihre Schriften aus Übersetzungen aristotelischer Werke. Was sie

[1] B. O. II, 267.

[2] So ist R. Duval, La littérature syriaque, angelegt gegenüber Wright, der den chronologischen Standpunkt festhält.

[3] Die Grundlage für ein Schriftenverzeichnis des Barhebräus bieten auch jetzt noch in annähernd vollständiger Weise die zwei Kataloge, die in B. O. II, 268—272 und 267[1] enthalten sind. Der erstere ist der Fortsetzung seiner Biographie durch Barsauma entnommen, der zweite findet sich am Schlufs zweier Handschriften seiner Grammatik (vgl. ibid.). Auf Grund dieser Angaben sind die systematischen Schriftverzeichnisse bei Wright p. 265—281 und Cheikho p. 22—37 hergestellt. Ein selbständiges Schriftenverzeichnis bietet auch Dioscorus, Vita Barhebraei. — Ein vollständiges Verzeichnis der Druckausgaben bei E. Nestle, Litteratura syriaca (2. Aufl., Berlin 1888) p. 46—50; Ergänzungen dazu bis zum Jahre 1894 bei Wright l. c., bis 1899 bei R. Duval, La littérature syriaque an vielen Stellen. — Eine Auswahl von Werken, die er selbst gesehen hat, führt auch Renaudot l. c. II, 469 sq. an, allerdings manchmal unter etwas abweichendem Titel; ebenso F. Nève l. c. p. 390—393.

selber schufen und versuchten, ist nur Kombinierung dessen, was sie den Griechen entlehnt. Die Araber haben, obwohl sie von den Syrern die griechische Philosophie überkommen haben, in einzelnen Vertretern und namentlich in der Zeit nach dem 10. Jahrhundert mehr als sie geleistet und sogar wiederum auf dieselben zurückgewirkt[1]. Bearbeitung und Kommentierung der hauptsächlichsten aristotelischen Schriften, Auszüge aus denselben für Lehrzwecke, Behandlung einzelner Gegenstände in gröfserem oder geringerem Umfange nach peripatetischen Prinzipien und Rückübersetzungen aus der arabischen Philosophie ist auch das Ergebnis, das die philosophische Schriftstellerei des Barhebräus aufweist.

1. „Liber pupillarum" (nach den Katalogen in B. O. l. c.: Nr. 2, 2[2]), nach einer Einleitung über den Nutzen der Logik umfassend in sieben Kapiteln die Isagoge des Porphyrius und die logischen Schriften des Aristoteles: Categoriae, Perihermeneias, Analytica priora et posteriora, Topica, De sophisticis elenchis[3].

2. „Liber sermonis sapientiae" (3, 3), in vier Teilen ein Kompendium der Dialektik, Physik, Metaphysik und auch der Theologie darstellend[4].

3. Ebenfalls die aristotelische Philosophie, aber nach ihrem ganzen Umfange und in encyklopädischer Weise, bietet dar das Werk „Liber butyri sapientiarum"[5] oder „Liber magnus sapientiae sapientiarum" (10, 10[6]). Es beschäftigt sich im

[1] E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica (Paris 1852) p. 65. 73.

[2] Von jetzt ab setzen wir blofs die Nummern bei, voran die des Kataloges im Text des Werkes.

[3] Die vorhandenen Handschriften der Werke giebt Wright jeweils vollständig an.

[4] Eine kurze Inhaltsangabe in B. O. II, 269[1]. — Bei Renaudot ist es wohl die als Compendium logicae angeführte Schrift.

[5] So Cheikho p. 25 und Wright p. 269.

[6] So B. O. II, 270[1], aber inkorrekt. — Wo der lateinische Titel in B. O., wie es in der Regel der Fall ist, mit dem Originaltitel übereinstimmt, geben wir denselben ohne weitere Bemerkung.

ersten Teil mit den unter Nr. 1 angegebenen aristotelischen Schriften, dazu noch mit Rhetorik und Poetik[1]; der zweite Teil behandelt die Physik und was dazu gehört: Welt und Himmel, Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen; der dritte Teil enthält die Prinzipien der Philosophie und Theologie, Ethik und Politik[2].

4. „Liber negotiationis negotiationum s. mercaturae mercaturarum" (1, 1), eine kompendiöse Fassung des vorhergehenden Werkes, in zwei Teilen Logik und Physik mit ihrem Zubehör in sich schliefsend[3].

5. Einer der berühmtesten Philosophen der Araber war Avicenna (Ibn Sînâ 980—1037), ebenso einer ihrer fruchtbarsten Schriftsteller, der, wenn auch nicht durch Originalität, so doch durch seine methodische und stilistische Gewandtheit sich grofsen Ruhm erworben hat[4]. Deshalb ist es erklärlich, dafs Barhebräus von seinen Schriften Förderung der syrischen Philosophie erhoffen konnte und eines seiner Werke ins Syrische übersetzte, um es bei seinen Stammesgenossen einzubürgern, nämlich „Al išârât wattanbîhât", ein Handbuch der Logik, Physik und Metaphysik[5]. Barhebräus gab der syrischen Übersetzung den Titel: „Liber indicationum et prognosticorum" (11, 11), etwa als „Buch der Winke und Andeutungen" wiederzugeben, wodurch die Bestimmung als Leitfaden gekennzeichnet wird[6].

[1] Die Poetik wurde ediert von M. Margoliouth in Analecta orientalia ad poeticam Aristoteleam (London 1887) p. 114—139; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 305.

[2] Zu den in Handschriften der europäischen Bibliotheken erhaltenen Teilen (vgl. Wright p. 270[1]) hat auch Cheikho (vgl. p. 26) noch ein Manuskript, ein Fragment der Schrift enthaltend, in der Bibliothek des Metropoliten von Mardin, Elias Mîlos, gefunden. — Renan l. c. p. 66 liefs sich von einem Priester aus Mosul bestätigen, dafs dieses Werk jetzt noch ein Handbuch für das philosophische Studium daselbst sei.

[3] Vgl. Cheikho p. 26. [4] Vgl. C. Brockelmann a. a. O. I, 452 ff.

[5] Ebd. im Schriftenverzeichnisse unter I. Theologie und Philosophie Nr. 20 aufgeführt.

[6] Auch in Dioscorus, Vita Barhebraei, ist dieses Buch erwähnt; s. P. S. col. 2845 s. v. ܐܓܘܪ̈ܬܐ.

6. Grofse Bedeutung für die arabische Philosophie mufs auch das Werk eines moslimischen Zeitgenossen gehabt haben, da Barhebräus Veranlassung nahm, es ebenfalls den Syrern durch Übersetzung zugänglich zu machen: „Zubdat al-asrâr" von Atîraddîn al-Abharî (gest. 1262[1]). Es hat den arabischen Titel auch in den Katalogen von Assemanus (18, 20) beibehalten, der durch Medulla mysteriorum (d. i. „Rahm oder Butter der Geheimnisse") wiedergegeben wird.

7. Ein philosophisches Schriftchen, das bisher nirgends erwähnt wird, hat Barhebräus in arabischer Sprache verfafst: „Die menschliche Seele". In 62 Kapiteln, zum Teil nur wenige Zeilen umfassend, handelt es von der Natur und den Eigenschaften der Seele. Cheikho hat aus mehreren orientalischen Handschriften eine Abschrift fertigen lassen und danach das Werkchen herausgegeben[2].

8. Den gleichen Gegenstand nahm er sich zum Vorwurf in einer poetischen, von seiner Gedichtsammlung getrennt aufgeführten Abhandlung „Liber de anima" (—, 28[3]) nach der Ansicht der Peripatetiker (Mîmrâ sinâjâ, d. h. eine poetische Abhandlung, in den einzelnen Versen auf sîn endigend). Mehr als der Titel ist jedoch nicht bekannt.

Begabung und Vorliebe für Philosophie bekundet Barhebräus aber auch in andern Schriften. Zur Beurteilung seiner philosophischen Leistungen sind auch seine Gedichte über Philosopheme herbeizuziehen, wie es ja bei den Syrern von Anbeginn ihrer Litteratur an Übung war, in Gedicht und Lied dem Volke die abstrakten Wahrheiten vorzutragen. Mit Recht wurde das Gedicht „Über die göttliche Weisheit" unter

[1] Nach C. Brockelmann a. a. O. S. 464 wäre er 1264 gestorben. Ein Werk mit solchem Titel findet sich bei Brockelmann nicht angeführt; doch werden andere philosophische Schriften von ihm angegeben.

[2] Vgl. Cheikho p. 26. Im Anschlufs an die Separatausgabe seiner Artikel über Barhebräus im Al-Mašriq hat er diesen kurzen Traktat veröffentlicht (ibid. p. 44—70). — Vgl. nunmehr auch den Nachtrag zu R. Duval, La littérature syriaque p. 26.

[3] Assemanus führt diese Schrift nur im Kataloge in den Noten an.

lem Titel „Veteris philosophi Syri de sapientia divina poema aenigmaticum“ [1] veröffentlicht. So hat auch schon Renan las Gedicht des Barhebräus: „Über das Wort des Sokrates: Gut ist das Gesetz, die Philosophie aber ist besser“, unter den philosophischen Schriften erwähnt und einer Veröffentlichung wert gehalten [2]. Als etwas umfangreicheres philosophisches Gedicht wäre noch zu nennen: „Über die wunderbare Erschaffung des Himmels und die verschiedenen Gedanken, welche die Menschen über die Schöpfung und über die vernünftige Seele haben, die von der göttlichen Natur herstammt, und über den Körper u. s. w.“ [3], neben zahlreichen kleineren Poemen philosophischen Gehaltes. Auch das Werk „Liber narrationum facetarum“ [4] dürfte, wenngleich es mehr den Humor der Weisen verwertet, nicht ohne Ergebnisse sein für den, der die philosophische Weisheit des Barhebräus zu beheben unternimmt. Ein Zeugnis dafür, mit welcher Vorliebe Barhebräus sich mit Philosophie befafste, finden wir in den zahlreichen Angaben, die er in seiner „Geschichte der Dynastien“ bei der jeweils behandelten Dynastie über die damals hervorragenden philosophischen Schriftsteller einfügt [5].

Es dürfte wohl etwas zu weitgehend sein, in dem Philosophen Barhebräus für die syrische Kirche eine Parallele sehen zu wollen zu den grofsen Scholastikern im Abendland [6], auch wenn die philosophischen Werke des Barhebräus aus

[1] Ed. Gabriel Sionita. Paris 1638.

[2] L. c. p. 67. Ein Gedicht mit dem gleichen Titel ist zu finden bei A. Scebabi l. c. p. 57—62 (im Titel mufs es offenbar ̈ statt ̈ heifsen). Nach Renan l. c. scheint es jedoch ein etwas umfangreicherer Dialog in sokratischer Manier zu sein, in den ein gereimtes Gedicht eingeschoben ist, auf ̈ in den einzelnen Versen endigend: Quod sapientes in hoc mundo despectui et odio haberi soleant.

[3] A. Scebabi l. c. p. 35—46. [4] Vgl. S. 50.

[5] Vgl. Renan l. c. p. 68.

[6] So Cheikho l. c. p. 27. — Übrigens findet auch Renan l. c. p. 67, dafs des Barhebräus philosophischer Ruhm dem des Albertus Magnus ähnlich sei.

den Winkeln der Bibliotheken an die Öffentlichkeit hervorgeholt wären und sich so das Material zu seiner Wertung vermehrt hätte. Den Hauptinhalt der Philosophie bei den Syrern und insbesondere in den Werken des Barhebräus bilden offensichtlich die formal logischen Disziplinen und die keineswegs so hoch stehenden realen Wissenschaften. Wo sich das philosophische Denken und tiefe Erfassung der Probleme zeigt, das war bei den Syrern nicht minder als im Abendlande noch verwoben und verschlungen in der Theologie. Auf theologischem Gebiete dürfte auch ein derartiger Vergleich eher auf Erfolg rechnen, zumal da Barhebräus hierin eine gröfsere Anzahl umfangreicherer selbständiger Werke hinterlassen hat und dieselben meist auch bereits durch Veröffentlichung zugänglich gemacht sind.

b) Theologische Schriften.

9. „Liber candelabri sanctuarii" (oder besser „sanctorum", „Leuchter der Heiligtümer"; 5, 5). Diese Schrift gehört mehr der Theologie zu, wenn sie auch gar manche philosophische Probleme behandelt[1]. Sie soll ein vollständiges religiöses System darstellen, in welchem die philosophischen und theologischen Grundlehren (daher auch „De fundamentis ecclesiasticis" betitelt) behandelt werden. Als die zwölf Fundamente des kirchlichen Lehrgebäudes betrachtet der Verfasser die Wissenschaft überhaupt, die Welt, Gott den Einen und Dreieinigen, den Gottmenschen, Engellehre, Priestertum, Dämonologie, vernünftige Seele, Freiheit und Notwendigkeit, Auferstehung, Weltvollendung und Vergeltung, Paradies. Sein reiches Wissen in Philosophie, Theologie und Naturkunde hat Barhebräus hier niedergelegt. Mit Schrift- und Vätercitaten, mit Vernunftgründen, profanen Philosophen entnommen sucht er seine Wahrheiten zu beweisen und in wohlausgestal

[1] R. Duval, La littérature syriaque p. 252, zählt sie zu den philosophischen Schriften, weil er die Theologie überhaupt nicht eigens ausscheidet.

teter Methode Einwände und Schwierigkeiten zu widerlegen und zu lösen [1].

10. Als Kompendium der vorigen umfangreichen Schrift sei gleich angefügt „Liber radiorum“ (6, 6), inhaltlich und formell, ja sogar nach den Überschriften der zehn Kapitel sich mit dem „Leuchter der Heiligtümer“ deckend [2]. — Die beiden unmittelbar vorausgehenden Werke hat Barhebräus nach seiner eigenen Angabe als Lehrbücher gedacht, und zwar als Muster, wie man den Stoff der Metaphysik entnimmt und damit die theologischen Häresien überwindet [3].

11. Das nach allgemeiner Anschauung bedeutendste theologische Werk hat Barhebräus geschaffen in seinem „Horreum mysteriorum“ (30, 27), einem umfangreichen und aufserordentlich vielseitigen Scholienwerke zur ganzen Heiligen Schrift, mit dem sich der zweite Teil dieser Studie eingehender beschäftigen soll.

Wie in der theoretischen Theologie, so hat Barhebräus auch in der praktischen Theologie gearbeitet und mehrere Schriften verfafst. Das schon in früher Zeit ausgebildete Mönchsleben in Syrien wies auf die Pflege der ascetischen

[1] Vgl. das hohe Lob, das Eugen Boré diesem Werk des Barhebräus nach Inhalt und Methode gespendet hat im Journal asiatique XIV (1834), p. 481—508; eine rühmende Würdigung auch in Cheikho p. 23. Inhaltsangabe und reiche Auszüge über einzelne Lehrpunkte siehe in B. O. II, p. 284—296. Einzelne Fragmente dieser Schrift hat I. A. Gottheil veröffentlicht: A synopsis of Greek philosophy by Bar Ebraja, in Hebraica III (1886/87), 249—254 (syrischer Text mit englischer Übersetzung; die dort in Aussicht gestellte Ausgabe dieses Werkes scheint nicht unternommen worden zu sein); A list of Plants and their Properties from the Menârath Kudhšê of Gregorius bar Ebrâyâ, nur für private Verbreitung in lithographierten Abzügen bestimmt; Contributions to the history of Geography, in Hebraica VII (1890/91), 47—52 (syrischer Text) und p. 40—44 (englische Übersetzung).

[2] Eine Inhaltsangabe mit wenigen Auszügen in B. O. II, 297—299. Geographische Notizen daraus hat J. A. Gottheil veröffentlicht in dem vorhergenannten Aufsatz: Contributions etc., Hebraica VII (1890/91), 44—46 (englische Übersetzung) und p. 53—55 (syrischer Text).

[3] Gregorii Barhebraei Nomocanon (ed. P. Bedjan) p. 106. B. O. III, 2, 938 sq.

Litteratur hin, und die Geschichte der syrischen Litteratur weifs eine Reihe von solchen Werken zu nennen[1]. Als Frucht seiner eigenen ascetischen Bildung und als Erweis seiner oberhirtlichen Fürsorge, die geistlichen Bedürfnisse seiner Mönche und Kleriker zu befriedigen, ist wohl sein ascetisches Hauptwerk zu betrachten:

12. „Liber ethicorum" (oder besser Ethicon; 9, 9[2]), nach einer Schlufsbemerkung einer Handschrift im British Museum[3] die Frucht einer litterarischen Mufse zu Maraga im Jahre 1279. In vier Traktaten: Über die Ordnung der Bewegungen zur Übung des Körpers, Über die Aufstellung von Regeln für den Bestand des Körpers, Über die Abwendung der Seele von den schlimmen Leidenschaften, Über die Ausschmückung der Seele mit tugendhaften Sitten — trug Barhebräus alles zusammen, was die Heilige Schrift, die Väter und eigene Erwägung ihm als Mittel der geistlichen Förderung angaben. In ziemlich umfangreichem Mafse hat er dabei die Aussprüche der Väter der Wüste und die erbaulichen Züge ihres Lebens der Schrift Paradisus Patrum entlehnt[4].

13. Einen Auszug aus dem umfangreichen ethischen Handbuche verfafste Barhebräus in seinem „Liber columbae" (22, 23), eine ascetische Anleitung für die Mönche und Einsiedler[5]. Nicht blofs die Gedanken decken sich mit den

[1] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 225—240.

[2] Herausgegeben von P. Bedjan, Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei. Paris 1898.

[3] Bezeichnet mit add. 7194; vgl. Ethicon (ed. Bedjan), praef. p. IV.

[4] Vgl. Ethicon (ed. P. Bedjan) p. VII. — Paradisus Patrum bildet den VII. Band der Acta martyrum et sanctorum, ed. P. Bedjan. — Eine Inhaltsangabe des Ethicon s. auch in B. O. II, 303—306. Zu den zwei bereits bekannten arabischen Übersetzungen dieser Schrift (vgl. Wright p. 276[2]) führt Cheikho p. 24 eine dritte im Orient existierende an, die aber seiner Vermutung nach mit einer der beiden genannten sich identifizieren lassen wird.

[5] Der Titel läfst sich verschieden erklären; Barhebräus selbst führt den Titel zurück auf die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen der Taube und dem ascetischen Manne obwalten (vgl. ed. Cardahi p. 2 sq.

ethischen Hauptwerke des Verfassers, sondern auch in Ausdrücken und Wendungen weist das Buch oft auf die ausgedehntere Vorlage hin[1]. Aber während im Ethikon der strenge, nüchterne Stil der Erörterung herrscht, schlägt er im „Buch der Taube“ einen gehobenen, poetisierenden Ton an, so dafs oft das Streben nach künstlicher Sprache dem Gedankengang und der Klarheit Abbruch thut. Er hat diesem mehr den leichten Unterhaltungsstil repräsentierenden Schriftchen jenes poetische Gewand gegeben, in welches die arabische Kunstprosa der sogenannten „Makâmen“ sich gekleidet[2]. — Nicht blofs in gleich künstlicher Sprachform, sondern der ganzen Anlage nach hat uns Barhebräus gleichsam das Bruchstück einer Makâme dargeboten in dem kurzen, unvollendeten[3] Werkchen:

14. „Liber de mentis pueritia“ oder „Erzählung von der Jugend des Geistes“, mit ascetisch-mystischem Gehalt, das in manchen Handschriften sich an das „Buch der Taube“ anschliefst[4].

15. Der mystische Zug, von dem sich des Barhebräus Ascese besonders im „Buche der Taube“ beherrscht zeigt, mochte

der Schriftenkatalog des Dioscorus von Gozarta führt einen andern Ursprung an: wie die Taube Noahs von der Arche ausflog und keine Ruhe fand, bis sie wieder dahin zurückkehrte, so geht auch die menschliche Seele von Gott aus und kann nur wieder bei ihm Ruhe und Frieden finden (vgl. P. Smith, Catal. codd. mss. Bibl. Bodl. VI, 522 sqq.).

[1] Herausgegeben von G. Cardahi: Abulfaragii Gregorii Barhebraei Kithâbhâ Dhiyaunâ seu Liber columbae. Rom 1898, und als Anhang zum Ethicon (ed. P. Bedjan) p. 521—599. Arabische Übersetzungen erwähnt Wright p. 277[1] (aus Paris) und Cheikho p. 24 (aus orientalischen Bibliotheken). — Auszüge aus dem Liber columbae bietet auch Dioscorus von Gozarta in seiner Vita Barhebraei (Hs. Bibl. Bodl. Marsh LXXIV, ff. 40. 41; vgl. P. Smith l. c.).

[2] Vgl. A. Baumgartner a. a. O. S. 386.

[3] So Dioscorus in seiner Vita Barhebraei, wo er die Schrift unter selbständigem Titel aufzählt und einzelne Auszüge daraus mitteilt (Hs. ff. 38. 39 und 41—44 nach P. Smith l. c.). — In den Schriftenverzeichnissen in B. O. findet sich dieser Titel nicht.

[4] Veröffentlicht bei G. Cardahi l. c. p. 103—107. P. Bedjan, Ethicon p. 600—603.

ihn auch in den Bannkreis des Pseudo-Dionysius geführt haben, dessen Richtung und Anschauungen durch das „Buch des Hierotheus von den verborgenen Geheimnissen des Hauses Gottes", verfafst von Stephan Barsudaili [1], in der syrischen Litteratur sich eingebürgert hatten. Der Kommentar, den Barhebräus zu diesem berühmten Buche schrieb: „Liber brevis expositionis Hierothei" (31, 26), ist jedoch nur eine erklärende Überarbeitung des Kommentars, den bereits der Patriarch Theodosius von Antiochien (887—96) angefertigt hatte [2].

16. Wollte Barhebräus durch seine ascetischen Schriften das innere kirchliche Leben des Klerus und seiner Glaubensgenossen heben und regeln, so hat er anderseits ein ebenso bedeutsames und wichtiges Werk verfafst, in welchem die äufseren Rechtsnormen zusammengestellt sind und die geistlichen und weltlichen Rechtsverhältnisse seiner Kirche geregelt werden: „Liber directionum" (12, 12) oder besser bekannt unter dem Titel „Nomocanon" [3], so genannt, weil es in seinen beiden Teilen sich auf das kirchlich-kanonische und das bürgerliche Recht erstreckt. Es besitzt dieses Rechtsbuch die gleiche grundlegende und abschliefsende Bedeutung für die jakobitische Kirche wie die Rechtssammlung des Ebedjesu für die nestorianische Sekte. Solcher Gesetzessammlungen, teils aus dem Griechischen übersetzt, teils syrischen Ursprungs, entstanden bei den Syrern viele, und in dem Werke des Barhebräus finden sie sich reichlich verwertet [4].

[1] Vgl. Wright p. 76. Cheikho l. c. p. 36, der geneigt ist, in einer alten, unvollständigen Handschrift, gefunden in der Stadt Âzah, das Original dieses Werkes zu sehen.

[2] In einer Londoner Handschrift des Kommentares von Theodosius glaubt man das von Barhebräus zu Grunde gelegte Original sehen zu dürfen; vgl. Wright p. 77[2]. R. Duval, La littérature syriaque p. 359 sq.

[3] Hrsg. von P. Bedjan, Nomocanon Gregorii Barhebraei. Paris 1898; eine lateinische Übersetzung des Werkes siehe bei Mai, Scriptorum veterum nova collectio tom. X; eine Inhaltsangabe und Auszüge in B. O. II, 299—303.

[4] Vgl. R. Duval l. c. p. 172[3]. 181 sq. 185[1]. 400 u. s. w. Auch O. Braun, Das Buch der Synhados (1900), weist an vielen Stellen auf die Quellen des Barhebräus hin.

17. In der orientalischen Kirche hat sich das Recht der Bischöfe erhalten, für die Ausgestaltung der Liturgie zu sorgen, und so wissen wir von vielen Liturgien, welche bedeutende Bischöfe und Schriftsteller für ihre Kirchen verfafst haben [1]. Auch Barhebräus hat seiner Kirche eine Gottesdienstordnung hinterlassen, eine Anaphora, wie solche Liturgien genannt zu werden pflegten, die uns Renaudot in einer lateinischen Übersetzung zugänglich gemacht hat [2]. Vielleicht ist auch eine kompendiösere Fassung der altbekannten und gebrauchten Liturgie des hl. Jakobus, die von einem Catholikos Gregorius herstammen soll [3], unserm Maphrian zuzuweisen, wenn die Vermutung des Assemanus richtig ist [4].

Zu den angeführten theologischen Werken des Barhebräus sind noch einige kleinere Schriften zu rechnen: ein Glaubenssymbol, den monophysitischen Glauben seiner Kirche bekennend [5], eine Taufordnung [6], eine poetische Epistel an den nestorianischen Patriarchen Dencha, 994 siebensilbige gereimte Verse umfassend, worin dessen dogmatische Aufstellungen zurückgewiesen, zugleich ein geschichtlicher Exkurs über die Entwicklung des Nestorianismus im Orient gegeben wird [7]. In karschunischer Schrift ist einigen Handschriften eine Abhandlung des Barhebräus über die Bufse angehängt [8].

[1] Vgl. R. Duval l. c. p. 360. 363. 367. 374. 385. 396. 401 u. s. w.

[2] Vgl. Collectio liturgiarum orientalium II (ed. 2), 455—472.

[3] Vgl. ibid. p. 126 sqq.

[4] Derselbe glaubt, dafs die Jahreszahl der Handschrift verlesen sei; statt 1903 der griechischen Ära (= 1591 n. Chr.) sei zu lesen 1593 (= 1281 n. Chr.); vgl. B. O. II, 276.

[5] B. O. II, 276 sq.

[6] Vielleicht jedoch beruht diese Annahme auf einem Irrtum; wir wissen, dafs Barhebräus die Taufordnung des Severus bestätigt hat (sanxit); vgl. P. Smith l. c. col. 254, nr. 70. Wright p. 277.

[7] Veröffentlicht von J. B. Chabot im Journal asiatique, IX. sér., XI (1898), 75—128.

[8] Vgl. Cheikho l. c. p. 37.

c) Geschichtliche Schriften.

Am ehesten bekannt und am meisten anerkannt war des Barhebräus Ruf als Geschichtschreiber, und doch hat er eigentlich nur ein grofses Geschichtswerk geschaffen:

18. „Chronicon" (25, 18), besser Chronographie oder „Beschreibung der Zeiten", eine chronologisch geordnete, von Beginn der Schöpfung bis zu seiner Zeit reichende Universalgeschichte. Er verfafste dieses Geschichtswerk in Maraga aus syrischen, arabischen und persischen Quellen[1]. Am 10. September 1275 war er an der Arbeit[2]. Zuerst behandelt der Verfasser die Weltgeschichte während der Patriarchen-, Richter- und Königsperiode in Israel, unter der Herrschaft der Chaldäer, der Meder und Perser, unter den Königen der Seleuciden, der Römer und Griechen, um mit den arabischen und mongolischen Herrschern diesen ersten Teil zu beschliefsen[3]. Diese erste Hauptabteilung der grofsen Chronographie wird als „Chronicon syriacum" in der Regel unterschieden von der zweiten und dritten Ab-

[1] Vgl. Chronicon syriacum (ed. P. Bedjan) p. 2.

[2] So in seiner Zusammenstellung der Zeitrechnungen ibid. p. 37. B. O. II, 314.

[3] Bis ungefähr 1284 (so Cheikho p. 29) oder 1286 (bis zu seinem Todesjahre, so P. Bedjan, Chronicon syriacum p. 557) hat er den geschichtlichen Verlauf selbst geschildert, die Fortsetzung bis 1289 (so B. O. II, 311) oder bis 1296 (so die Ausgabe von P. Bedjan p. 598) hat vielleicht sein Bruder und Nachfolger Barsauma geliefert; vgl. P. Bedjan l. c. p. 557[1]. — Ausgaben: P. J. Bruns u. G. W. Kirsch, Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei Chronicon syriacum. Lipsiae 1789. Die Verbesserungen und Nachträge von Lorsbach, Arnold und F. G. Mayer verwertete G. H. Bernstein in Gregorii Bar-Hebraei Chronici syriaci e codd. mss. passim emendati atque illustrati specimen primum. Lipsiae 1822. Die übrigen Materialien, die Bernstein für eine Neuausgabe des Werkes gesammelt hatte, sind in der Königlichen Bibliothek in Berlin hinterlegt und konnten zur neuesten Ausgabe verwertet werden: Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum, ed. P. Bedjan, Paris 1890. Veröffentlichungen einzelner Teile und Proben aus dem Chronicon syriacum siehe bei E. Nestle, Litteratura syriaca p. 46—47.

teilung[1], dem sogenannten „Chronicon ecclesiasticum", worin sich Barhebräus die kirchliche Entwicklung des Orients zum Vorwurf genommen hat. An die Reihenfolge der Hohenpriester im Alten Bunde schliefst sich in diesem „Chronicon ecclesiasticum" die Geschichte der Hohenpriester des Neuen Bundes, oder vielmehr ist darunter nur verstanden die Patriarchengeschichte von Antiochien bis zum Jahre 1285. Mit Severus († 539) verengert sich die allgemeine Geschichte des Patriarchates zur Geschichte der monophysitischen Patriarchen und der monophysitischen Kirche. Über des Barhebräus Lebenszeit hinaus hat diese Patriarchengeschichte des Monophysitismus durch irgend einen andern Schriftsteller eine Fortsetzung bis zum Jahre 1495 erfahren[2]. Neu setzt dann die chronologische Darstellung ein mit der Geschichte der ostsyrischen Kirche. Barhebräus beginnt die Patriarchenreihe des östlichen Teiles der Syrer mit dem Apostel Thomas und führt sie fort bis zum ersten Patriarchen, der zum Nestorianismus abfiel, Acacius (484—495). Von da ab wird es eine Geschichte der Nestorianer[3], bis unter dem nestorianischen Patriarchen Ezechiel (566—577) die monophysitische Kirche auch im Osten eine eigene Organisation gewann und nunmehr zwei oberste Häupter die ostsyrische Kirche leiteten. Von da ab ist die Chronographie der östlichen Kirche an die Lebensgeschichte der monophysitischen Maphriane und zum Teil noch der nestorianischen Patriarchen geknüpft. Barhebräus hat diesen zweiten Teil des „Chronicon ecclesiasticum" und dritten Teil des gesamten Werkes bis 1286 geschrieben; durch seinen Bruder Barsauma wurde das Werk bis 1288, durch einen Anonymus bis 1499 ungefähr erweitert[4]. Fehlte auch Barhebräus der grofse, ins Weite gehende geschichtliche

[1] So teilt B. O. II, 311 sq.; das Gesamtwerk heifst dort Chronicon syriacum, und so wurde es wohl auch ursprünglich bezeichnet gegenüber dem Chronicon arabicum oder der Historia dynastiarum.

[2] Auszüge daraus giebt B. O. II, 321—387.

[3] Auszüge ibid. p. 387—414.

[4] Auszüge daraus siehe ibid. p. 414—463.

Sinn, der die Einzelheiten als Teilerscheinungen der allgemeinen geschichtlichen Bewegung versteht, so ist doch seine allmählich, namentlich gegen das Ende zu in Einzelbiographien sich verlierende Kirchengeschichte des Orientes auch jetzt noch ein Quellenwerk ersten Ranges für die dortige kirchliche Entwicklung [1]. Da die beiden Hauptteile der grofsen Chronographie, die Weltgeschichte und die Kirchengeschichte, ihrem Inhalte nach so verschieden sind und grofsenteils auch die behandelten Zeitperioden bedeutend ineinander übergreifen, so könnte man sie mit Fug und Recht für zwei verschiedene Werke halten, jedenfalls mit mehr Recht sie gesondert zählen, als, wie gewöhnlich geschieht, das nunmehr zu nennende Geschichtswerk getrennt anführen:

19. „Liber Chronicorum, arabice" (19, 17), besser bekannt unter dem Titel „Historia dynastiarum", ein Werk, das nur eine Übersetzung und teilweise Umarbeitung des ersten Teiles seiner Chronographie, des „Chronicon syriacum", darstellt. Barhebräus verfafste es im letzten Monat vor seinem Tode, als angesehene Mohammedaner von Maraga, voll Bewunderung für sein Chronikon, eine arabische Übersetzung zu besitzen wünschten. Die letzten Blätter noch zu übertragen, hinderte ihn der Tod. Bei der Übersetzung und Neubearbeitung hat er gegenüber dem syrischen Original Einzelnes gekürzt, anderseits aber Lebensbeschreibungen von arabischen Gelehrten, Philosophen und Ärzten in Rücksicht auf die arabischen Leser in gröfserem Umfange aufgenommen [2].

[1] Das Chronicon ecclesiasticum wurde herausgegeben von J. B. Abbeloos und Th. J. Lamy: Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. Löwen 1872—1877, mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen; die Verzeichnisse der kirchlichen Würdenträger sind fortgeführt, um die praktische Verwertbarkeit zu erhöhen. Wright p. 279[1] hält eine neue, verbesserte Ausgabe dieses wichtigen Werkes für angezeigt. — Langlois hat in seiner Schrift Chronique de Michel le Grand (Paris 1868) auch die geschichtlichen Angaben des Barhebräus zum Vergleich herbeigezogen; vgl. Merx, Hist. artis gramm. ap. Syros p. 229 sq.

[2] Vgl. Cheikho p. 29. — Ausgaben dieser, auch „Chronicon arabicum" genannten Schrift: E. Pocock, Historia orientalis auctore Gre-

Den Geschichtschreiber Barhebräus systematisch durchzuarbeiten, ihn nach seinen Quellen syrischer, arabischer, persischer[1] und griechischer Herkunft zu sondieren, seine Angaben mit andern davon divergierenden Nachrichten zu vereinen, ist noch eine umfangreiche, aber wichtige Aufgabe zukünftiger Forschung[2].

d) Medizinische Schriften.

Wenn auch die medizinische Wissenschaft bei Syrern und Arabern sich nicht so hohen Ansehens erfreut hätte, so mufste Barhebräus, „der Sohn des Arztes“ (Ibn ḥakîm), die Arzneikunde und die Vorliebe dafür als Familienerbe überkommen und bewahren. Hat uns seine Lebensgeschichte gezeigt, dafs er in seiner hohen kirchlichen Stellung die ärztliche Kunst nicht vergessen hat, so läfst ihn das Verzeichnis seiner Schriften ebenso als eifrigen Beförderer der theoretischen Medizin erscheinen.

20. „Liber Dioscoridis“, eine Übersetzung und kompendiöse Bearbeitung des Buches *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* von Dioskorides, woran die möglichste Vollständigkeit in der Zusammenstellung der Medikamente gerühmt wird (13, 13). Auszug und Übersetzung scheinen nur ein Werk darstellen zu sollen[3].

---

gorio Abu'l-Pharagio. Oxoniae 1663 (mit einer lateinischen Übersetzung). A. Salḥâni, Kurze Geschichte der Dynastien. Beirut 1890, Ausgabe des arabischen Textes mit arabischen Anmerkungen und Erläuterungen, insbesondere einer synchronistischen Tabelle der Zeitrechnung der Hedschra und der christlichen Ära. — Cheikho l. c. citiert auch eine Übersetzung ins Deutsche durch Bauer (1783); davon ist mir weiter nichts begegnet.

[1] Solche Quellen führt Barhebräus selbst an in der Einleitung zum Chronicon syriacum (ed. Bedjan) p. 2. — Vgl. auch R. Duval, La littérature syriaque p. 191. 200. 203. 207[4]. Wright p. 148[2] u. s. w.

[2] Z. B. R. Duval l. c. p. 219. — Über die syrische Historiographie im allgemeinen und die des Barhebräus insbesondere vgl. F. Nève l. c. p. 283 sqq.

[3] Cheikho p. 31 zählt den Auszug als eigene Schrift, während die Kataloge (auch der des Dioscorus) Auszug und Übersetzung unter eine Nummer stellen. Ebenderselbe läfst die Übersetzung aus dem Griechischen gefertigt sein. Jedoch diese Schrift des Dioskorides mufs schon früher den Arabern und Syrern zugänglich gewesen sein; vgl. R. Duval,

21. „Liber expositionis aphorismorum Hippocratis“ (15, 15), ein arabischer Kommentar zu den Ἀφορισμοί des berühmten griechischen Arztes, die schon lange in der arabischen Medizin eine grofse Rolle spielten [1].

22. „Liber expositionis quaestionum Ioannis medici“ (28, 25), ein syrischer Kommentar zu des berühmten Arztes Ḥonein ben Isḥâq „Medizinischen Fragen“, ein medizinisches Handbuch in Fragen und Antworten [2], alphabetisch angelegt und bis zum Theriacum reichend [3].

23. Aufser diesem Kommentar hat Barhebräus noch einen Auszug aus den „Fragen“ des Ḥonein gefertigt: „Liber quaestionum Ioannis in epitomen redactus“ (16, —[4]).

24. Ebenfalls einen Auszug stellte Barhebräus her in der Schrift „Liber magnus, cui titulus Giaphki, arabice scriptus“ (14, 14), d. h. die drei Bände der Schrift „Die einfachen Arzneimittel“ von dem spanischen Arzte al-Gâfiqi, bearbeitet

La littérature syriaque p. 275. 276. Es dürfte wohl eine auszügliche syrische Bearbeitung einer arabischen Vorlage gemeint sein, weil in der Medizin die Araber gar bald die Lehrer der Syrer wurden. Über diese Schrift des Barhebräus vgl. auch Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, ZDMG L (1896), 388.

[1] Gegen die bestimmte Angabe der Schriftenverzeichnisse (auch Dioscorus führt das Werk an und nennt es gut geschrieben) spricht Steinschneider a. a. O. diesen Kommentar dem Barhebräus ab; letzterer sei verwechselt worden mit dem eigentlichen Verfasser Al-Quff; vgl. auch C. Brockelmann a. a. O. I, 493[2]. Nach letzterem sind uns Handschriften des Kommentars von Al-Quff erhalten; vom Kommentar unter dem Namen des Barhebräus ist weder in den abendländischen noch in den morgenländischen Bibliotheken etwas zu finden; vgl. Cheikho p. 31.

[2] Vgl. R. Duval l. c. p. 276; es wird wohl die Schrift gemeint sein: Fragen und Antworten zu den Aphorismen, ZMDG L (1896), 391. — Cheikho p. 31 glaubt diesen Kommentar möglicherweise finden zu dürfen in einer Handschrift Nr. 2863 der Pariser Bibliothek.

[3] Diese Angabe scheint vorauszusetzen, dafs das Werk nicht vollendet wurde; vgl. Wright p. 272[4].

[4] Der Katalog unter dem Text in B. O. läfst diese Schrift aus, weil, wenn Assemanus recht vermutet (p. 272 [1]), beide Schriften seinem Verfasser vereinigt vorgelegen sind. — Der Katalog von Dioscorus führt die Schrift an und bezeichnet sie als in arabischer Sprache abgefafst.

aus den Schriften des Dioskorides, Galenus und anderer[1], zog er in einen praktischen kurzen Abrifs zusammen, um das Nachschlagen zu erleichtern[2].

25. „Liber canonis magni Avicennae“ (24, 22), eine unvollendete syrische Übersetzung des berühmten „Canon medicinae“[3].

26. „Liber magnus, in quo fuse collegit omnes medicorum opiniones“ (26, 29), eine selbständige medizinische Schrift des Barhebräus, über die weiter nichts bekannt ist, als was der Titel vom Inhalte verrät[4].

27. „De utilitate lucri“ (—, 19), eine arabische Schrift, die aus dem Titel selbst ihre Klassifizierung nicht erkennen läfst[5]. Der vollständige Titel: „Liber de utilitatibus membrorum corporis humani“, offenbart ihren medizinischen Charakter[6].

Nach verschiedenen sollte Barhebräus noch zwei Kommentare zu den Schriften Galens: *Περὶ κράσεων* und *Περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην στοιχείων* verfafst haben[7]. Nach Cheikho ist diese Angabe durch Verwechslung des Abulfarag Barhebräus mit Abulfarag ibn Quff und Abulfarag ibn Tajjib entstanden[8].

In den medizinischen Schriften zeigt sich Barhebräus mehr als sonst von Fremden abhängig. Fast alle seine Schriften sind Übersetzungen oder Bearbeitungen von Vor-

[1] Vgl. Cheikho p. 31.

[2] Vgl. C. Brockelmann a. a. O. I, 488, wo auch eine sonst nicht erwähnte Handschrift angeführt wird.

[3] Ebd. S. 457. — Handschriften sind nirgends angegeben.

[4] Wright p. 273 läfst sie syrisch, Cheikho p. 31 arabisch verfafst sein.

[5] Wright p. 281[2] führt sie deshalb am Schlusse auf.

[6] So bezeichnet sie der Katalog von Dioscorus; ähnlich Cheikho p. 32 nach Chron. eccl. III, 479 (ed. Lamy).

[7] So auch Wright p. 272; andere siehe bei Cheikho p. 31.

[8] Cheikho p. 31; vgl. auch ZDMG L (1896), 388. Übrigens finden sich bei C. Brockelmann a. a. O. I, 482 f. und 493 solche Kommentare zu den Schriften Galens von den angegebenen Verfassern nicht verzeichnet; ebenso nicht in ZDMG L (1896), 397 und 409 (arabische Übersetzungen aus dem Griechischen von Steinschneider).

lagen, und wenn wir auch nicht die Möglichkeit haben, aus seinen diesbezüglichen Schriften selbst seine Leistungen auf diesem Gebiete zu beurteilen, so können wir schon aus diesem Grunde annehmen, dafs er mehr sich damit begnügt hat, die wissenschaftlichen Werke der Araber für sein Volk oder auch für die Araber selbst praktisch zu verarbeiten und zu popularisieren.

e) Grammatische Schriften.

Auch der Grammatiker Barhebräus ist in die Schule der Araber gegangen. Aber er entlehnte ihnen nur die Form der Behandlung grammatischer Stoffe: den reichen Inhalt, den die grammatische Wissenschaft bei den Syrern gewonnen[1], hat er in die exakte und prägnante Methode des „Mufassal“ (Lehrbuch der Grammatik) von Maḥmûd ibn Omar Ezzamaḫšari[2] gefafst. Am berühmtesten unter des Barhebräus grammatischen Schriften ist:

28. „Liber magnus splendorum“ (7, 7), eine umfangreiche Grammatik der syrischen Sprache, worin er für die syrische Sprachwissenschaft neue Bahnen einschlug[3] und in welcher er manche Bruchstücke der alten syrischen Sprachbehandlung aufgenommen und erhalten hat[4]. Diese Schrift bedeutet den Höhepunkt der syrischen Litteratur in der Grammatik[5].

29. Eine kleine, kompendiöse Grammatik fertigte Barhebräus in: „Liber parvus, Grammatica metro s. Ephraem“ (8, 8), im Versmafse des hl. Ephräm zu Babylon innerhalb

[1] Vgl. A. Merx l. c. p. 231. R. Duval, La littérature syriaque p. 289—298.

[2] Vgl. C. Brockelmann a. a. O. I, 289—293. A. Merx l. c. p. 231.

[3] Eine sehr eingehende Inhaltsangabe mit Hervorhebung des Neuen und Besonderen darin siehe bei Merx l. c. p. 232—269. B. O. II, 307.

[4] R. Duval, La littérature syriaque p. 290. A. Merx l. c. p. 229.

[5] Die Lexika von Brockelmann, von Payne Smith und die Grammatik von Nöldeke zeigen uns, welch reiche Kenntnis der syrischen Sprache wir diesem Werke des Barhebräus verdanken. — Herausgegeben wurde der Liber splendorum von Martin, Oeuvres grammaticales d'Abou'l Faradj, 1872, 2 vols.

zweier Wochen verfafst, als er sich auf einer Visitationsreise dort aufhielt[1]. Zur Unterstützung des Gedächtnisses wohl und um, wie das Schriftenverzeichnis des Dioscorus meint, das grammatische Studium angenehmer zu machen, hat Barhebräus diese Arbeit unternommen, und eine derartige Behandlung des spröden Stoffes scheint auch sonst bei den Syrern in Übung gewesen zu sein[2]. Einzelnen Handschriften sind auch noch Glossen beigefügt, die an Zahl und Umfang variieren. Besonders folgt dem vierten Kapitel öfters noch ein fünftes mit der Überschrift: „De vocibus aequivocis“[3].

30. Von einer dritten grammatischen Schrift des Barhebräus: „Liber scintillae“ (27, 21), ebenfalls eine kompendiöse Grammatik, aber unvollendet, bietend, kennen wir nur den Titel.

f) Poetische Werke.

Es mufs uns wahrlich wundern, dafs wir einem Manne mit so ausgesprochener wissenschaftlicher Richtung und Anlage für Spekulation sowohl wie für nüchterne Schulgelehrsamkeit auch unter den Dichtern seines Volkes begegnen, und dafs er dabei durchaus keine untergeordnete Stellung

[1] B. O. II, 308.

[2] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 295.

[3] Ausgaben: E. Bertheau, Gregorii Barhebraei, qui et Abulpharag, grammatica linguae syriacae in metro Ephraemeo. Gottingae 1843 (mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen); auch von dem eben genannten Martin wurde diese Schrift „Liber splendorum“ als zweiter Teil herausgegeben mit dem Traktat „De vocibus aequivocis“ und dem Kommentar des Barhebräus (p. 77—127). — Die Abhandlung über die Accente wurde herausgegeben in Phillips, A letter by Mar Jacob of Edessa, on Syriac orthography. London 1869. — Vom Traktat „De vocibus aequivocis“ erwähnt Cheikho p. 33 Handschriften in der dortigen orientalischen Bibliothek. Dieser Traktat ist auch zwei Handschriften der Münchener Bibliothek angefügt, die beschrieben sind von Professor J. Schönfelder in Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis I (Monachii 1875), 4, p. 109 sq. — A. Illch hat „Zusätze und Berichtigungen zum fünften Kapitel der Barhebräischen kleinen Grammatik auf Grund des Textes von Abbé Martin“ geliefert (Leipzig 1885).

einnimmt. Geboren aus theologischem Streite zur Zeit eines Bardesanes und Ephräm, hat die syrische Poesie[1] vorwiegend eine lehrhafte Tendenz gepflegt. Anfänglich in einfachen Formen und einfachem Strophenbau sich bewegend, legte sie den Nachruck auf die dichterische Gestaltung der Gedanken und Bilder. Erst durch die arabischen Vorbilder wurde die Versekunst mehr ausgebildet; das Streben nach Reim und eigenartiger Sprachgestaltung gewann das Übergewicht und hat auch gar oft den poetischen Geist ertötet[2]. Wenn wir des Barhebräus Dichtergenius fühlen wollen, dürfen wir natürlich nicht bei seiner versifizierten und gereimten kleinen Grammatik stehen bleiben oder seine poetische dogmatische Epistel an den Patriarchen Dencha zu Grunde legen oder von den Sprachspielereien in seinen ascetischen Schriften ausgehen[3]. Dafs er kein unbedeutender Dichter im Syrervolke war, können wir ermessen aus der Reichhaltigkeit des Stoffes, der Vielgestaltigkeit der Bilder, aus dem leichten, schönen Flufs des Verses und des Reimes, die sich in seinem „Divan", seiner Gedichtsammlung, kundgeben:

31. „Liber carminum" (29, 24), Gedichte der verschiedensten Gattung umfassend. Gedichte philosophischen und theologischen Inhalts wechseln mit Zeitgedichten, Gedichte an Freunde mit Strafepisteln über Feinde, Trauergesänge mit scherzhaften Epigrammen, zum Teil nur wenige Verse lang, zum Teil umfangreiche Abhandlungen bildend. Es mag ihm nicht immer gelungen sein, bei dem Streben nach kunstvoller Form die Höhe der poetischen Gedankenwelt nicht zu verlassen, namentlich wenn er in Nachahmung arabischer Reimkünstler ganze lange Gedichte hindurch den gleichen Reim

[1] A. Baumgartner a. a. O. I, 174. R. Duval, La littérature syriaque p. 16—30; eine kurz zusammengefafste Geschichte der syrischen Poesie bietet Barhebräus selbst in seinem „Ethikon" (ed. P. Bedjan p. 65 sq.), wo er Musik und Lied vom Standpunkt der Mönchsascese einer Erörterung unterzieht.

[2] R. Duval l. c. p. 25. [3] Vgl. oben S. 37. 39. 46.

anwendet[1]. Aber im allgemeinen hat er sich der übertriebenen Künstelei seiner arabischen Zeitgenossen ferne gehalten[2].

Neben dem umfangreichen Gedicht über die Seele[3] ragt noch ein gröfseres selbständiges Gedicht hervor:

32. „Carmen de divina sapientia", das auch gesonderte Ausgaben erfahren hat[4].

g) Vermischte Schriften.

Darunter fassen wir jene Werke des Barhebräus zusammen, die in den oben angegebenen Abteilungen keine Unterkunft finden konnten, auch ihrer Eigenart nach vereinzelt dastehen und sich nicht in Gruppen ordnen lassen;

---

[1] So in dem Gedichte über die Seele (siehe S. 32 Nr. 8) und A. Scebabi l. c. p. 46—53.

[2] Ausgaben der Gedichte: C. Lengerke, Gregorii Barhebraei carmina syriaca aliquot adhuc inedita, Regiomonti Borussorum 1836—1838, 4 Teile (akademische Festprogramme). Alle dortselbst veröffentlichten Gedichte sind von Barhebräus (der Titel fügt noch bei: „aliorumque"). Mit Ausnahme des ersten: In rosam, ein reizendes Zwiegespräch zwischen der Rose und dem Verfasser, finden sie sich wieder bei A. Scebabi l. c. (Romae 1875, mit syrisch-arabisch-lateinischem Glossar). Vgl. auch Zingerle, Über einige syrische Gedichte des Gregorius Barhebräus, in der Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes V, 49. Einige Gedichte hat auch Budge veröffentlicht als Anhang zu seiner Ausgabe des Liber narrationum (1897); ein Gedicht findet sich in Mélanges de Ch. de Harlez (1896; vgl. R. Duval, Add. p. 34). Weitere Gedichte wären in anderen Handschriften zu finden, die noch nicht veröffentlicht sind; vgl. Cheikho p. 34. Journal asiatique IX sér., XI (1898), 75 s. — Über ein vermeintliches Gedicht des Barhebräus über Tugend und Wissenschaft vgl. R. Duval l. c. p. 29 s. Renan führt l. c. p. 67 noch ein Gedicht an, sich in griechischen Wörtern auf σις reimend: Quod sapientes in hoc mundo despectui et odio haberi soleant, dem Dialog: Bona lex, melior philosophia, eingereiht; vgl. oben S. 33[2].

[3] Vgl. oben S. 32.

[4] Gabriel Sionita, Veteris philosophi Syri de divina sapientia poema aenigmaticum. Paris 1638 (syrisch und lateinisch; vgl. B. O. II, 708). P. Ioannes Notayn, Carmen de divina sapientia auctore celeberrimo viro Abulfaragio Gregorio Filio Haronis Bar-Hebraeo. Rom 1880. Den Beginn des Gedichtes bietet auch Cardahi l. c. p. 63—65; den Beginn in arabischer Übersetzung siehe Cheikho p. 35.

sie weisen nur mehr oder weniger nahe Beziehungen inhaltlicherseits zu den übrigen Schriften auf. Ein belletristisches Werk haben wir zu erwähnen in:

33. „Liber narrationum facetarum“ (21, 30), eine Sammlung von Aussprüchen weiser Männer ernsten und heiteren Inhalts, von Tierfabeln, Traumdeutungen, Erzählungen und einzelnen Zügen von verschiedenen Menschengattungen, bestimmt zur Erheiterung der Seele und zur Erleichterung des Herzens [1].

34. Ein Buch ähnlicher Art, aber doch als eigenes Werk zu zählen ist: „Expulsio tristitiae“ (21, 31 [2]), das, arabisch verfafst, in zwölf Kapiteln handelt: von den Vorzügen der Religion, von dem Nutzen der Dankbarkeit, von dem Lobe der Enthaltsamkeit, von Demut, Frömmigkeit, Reue, Einsicht, Rat, Charakter, Gerechtigkeit, Geduld, ebenfalls reich durchsetzt und ausgeschmückt mit Sentenzen der Weisen, Vergleichen und Erzählungen [3].

[1] Eine Inhaltsübersicht in B. O. II, 306 sq. — Einzelne Stücke daraus sind aufgenommen in die Chrestomathien von Adler (1784), Kirsch (1789), Tychsen (1793) und Bernstein (1832); vgl. E. Nestle, Litt. syr. p. 50 und ZDMG XL (1886), 410[1]. Weiter ist zu erwähnen: L. Morales, Aus dem Buch der „ergötzenden Erzählungen“ des Bar-Hebräus. ZDMG XL (1886) 410—456 (syrischer Text, deutsche Übersetzung mit Glossar der neuen Wörter). Erstmalige Gesamtausgabe von Budge, The laughable stories collected by Mar Gregory John Bar-Hebraeus. London 1897 (syrischer Text mit englischer Übersetzung: eine Besprechung im Litterarischen Zentralblatt von Zarncke 1897, col. 208); die englische Übersetzung ist auch gesondert erschienen (Oriental wit and wisdom or the „Laughable stories“ etc. London 1899). Litterarisches Zentralblatt 1900, col. 241.

[2] Im zweiten Katalog in B. O. ist das Werk unter eigener Nummer angeführt. Assemanus zweifelt, ob es eine blofse arabische Bearbeitung oder eine eigene Schrift darstellt (vgl. B. O. II, 272[1]); ebenso R. Duval, La littérature syriaque p. 269. Wright p. 280 sq. Nach Cheikhos Angaben (vgl. folg.) scheinen beide inhaltlich ganz verschieden zu sein.

[3] Zur Inhaltsangabe vgl. Cheikho p. 35 nach zwei Handschriften der dortigen Bibliothek: eine Pariser Handschrift führt Wright p. 281 an. — Das zweite Kapitel: „Über den Nutzen der Dankbarkeit und den Schaden des Undankes“, hat ebenderselbe veröffentlicht in seiner Chrestomathia arabica (1897) p. 253 s.

Dafs Barhebräus sich auch mit Mathematik beschäftigt hat, ist in seiner Lebensgeschichte bereits erwähnt worden[1]. Jedoch bleibt es zweifelhaft, ob er die Erklärung von Euklids Geometrie und den Kommentar zum Almagest des Ptolemäus wirklich schriftlich abgefafst oder nur mündlich seinen Zuhörern vorgetragen hat[2]. Jedenfalls sind davon keine Spuren mehr aufzufinden. Dagegen ist uns ein anderes naturwissenschaftliches Werk erhalten:

35. „Ascensus mentis" (4, 4), eine umfangreiche, vollständige Darstellung der Astronomie und der Kosmographie. Im ersten, astronomischen Teil handelt der Verfasser in acht Kapiteln über die früheren Ansichten von der Gestalt der Erde und des Himmels, über Sonne, Mond, Planeten, ihren Aufgang, ihre Stellungen und Bewegungen und über die Fixsterne. Der kosmographische Teil verbreitet sich in sieben Kapiteln über Gestalt der Erde, Klimate, Inseln, Meere, Flüsse, Horizont, über die Zeiteinteilung, über Entfernung und Gröfse der Gestirne. Diese Schrift wurde nachträglich noch mit Zeichnungen und geometrischen Figuren ausgestattet[3]. Cheikho schätzt dieses Werk sehr hoch und steht nicht an, dem Barhebräus auf Grund desselben eine der ersten Stellen unter den alten Astronomen einzuräumen.

36. Schon im 11. Kapitel der „Ergötzlichen Erzählungen" hat Barhebräus manches über Traumdeuterei beigebracht. Ein eigenes Buch darüber schrieb er in „Liber de interpretatione somniorum" (20, 32), ein Jugendwerk, mit den fabelhaften und abenteuerlichen Anschauungen, die in damaliger Zeit über

[1] Vgl. oben S. 19. [2] Vgl. oben S. 20.

[3] Ein Fragment aus diesem Werke veröffentlichte Gottheil in Mitteilungen des Akademisch-Orientalischen Vereins zu Berlin, 1890, Nr. 3: A short treatise on Chartography and Geography; vgl. Wright p. 271. — Nau will die ganze Schrift herausgeben in Bibliothèque de l'École des hautes études; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 285. Nunmehr erschienen: I. Teil (Paris 1899); vgl. R. Duval, Add. p. 12. — Zu den zwei Handschriften aus den europäischen Bibliotheken (vgl. Wright p. 271[5]) führt Cheikho p. 28 einige orientalische Handschriften aus der Bibliothek des Metropoliten von Mardin u. s. w. an.

diesen Gegenstand umliefen[1]; weiter ist von dieser Schrift nichts bekannt.

37. In „Liber magnus Calendarium pro tironibus“ (17, 16) oder auch „Liber Zigh“ genannt[2], schrieb er eine Anleitung, um auf Grund der Gestirnbewegungen den Kalender festzustellen und die beweglichen Feste einzuordnen. Derlei Anweisungen werden auch sonst in der syrischen Litteratur erwähnt[3]. Ob dieses Werk noch erhalten ist, scheint zweifelhaft[4].

Damit ist die Reihe der ganz oder nur dem Titel nach bekannten Schriften des Barhebräus abgeschlossen. In dem eben angeführten Verzeichnis haben wir uns bestrebt, jede Schrift, die selbständigen Charakter besitzt, auch eigens zu zählen, und haben dadurch die Gesamtzahl seiner Werke auf 37 gebracht, während die bisher bekannten Kataloge zwischen 30 und 33 variieren. Der Katalog, den Assemanus im Text anführt, bietet 30 Titel[5] (7. 8. 14. 17. 27[6]. 32 unseres Verzeichnisses läfst er aus, 34 fafst er mit 33 zusammen); im Katalog der B. O. unter dem Text ergiebt sich 32 als Gesamtzahl (7. 14. 17. 23. 32 läfst er aus); die gleiche Zahl finden wir im Katalog des Dioscorus (Nr. 7. 8. 17. 32. 33 übergeht er[7]). Ganz neu aufgenommen ist gegenüber den bisherigen Katalogen Nr. 7 (der arabische Traktat über die

[1] Cheikho p. 36.

[2] Vgl. Dioscorus, Vita Barhebraei unter Nr. 17 seiner Werke.

[3] Siehe R. Duval, La littérature syriaque p. 213. 377. 379.

[4] Assemanus in B. O. II, 307 will ein Kalendarium, das in einer vatikanischen Handschrift vorhanden ist, dem Barhebräus zuweisen, und Cheikho p. 28 hält dies für richtig. Dagegen weist Wright p. 271[4] dieses Kalendarium einer späteren Zeit zu. Eine Entscheidung könnte nur eine genaue inhaltliche Untersuchung herbeiführen.

[5] Der Zählung bis 31 entsprechen nur 30 Werke, weil Nr. 23 ausgelassen ist.

[6] In Chron. eccl. (ed. Abbeloos-Lamy) III, 479 übrigens aufgeführt.

[7] Heppner, Scholien des Barhebräus zu Ruth u. s. w., führt aus einer Barhebräus-Handschrift (Berlin, Pet. I, 15) die Gesamtzahl 33 an; dieser Katalog ist mir nicht zugänglich.

Seele); in den Schriftenkatalog eingereiht wurde Nr. 17 (Liturgie), die die drei Kataloge fortgelassen haben; aus der Gedichtsammlung ausgeschieden ist Nr. 32: „Carmen de divina sapientia", entsprechend dem auch sonst eigens gezählten „Liber de anima". Diese Ergänzung und Anordnung des Schriftenverzeichnisses dürfte keinem Einwand begegnen, da ja dafür das Zeugnis des einen oder andern Kataloges, wenigstens die Analogie derselben spricht. Eine andere, nicht so leicht zu lösende Frage ist die: Kann dieses Schriftenverzeichnis auf Vollständigkeit Anspruch machen oder sind von zukünftiger Forschung noch umfangreichere oder weniger bedeutsame Ergänzungen zu erwarten? Dafs nicht alle Traktate in die Kataloge aufgenommen sind, geben diese Verzeichnisse selbst an[1] und beweist das obige Verzeichnis. Für Auffindung neuer poetischer Stücke wurde oben eine positiv begründete Vermutung gegeben[2]. Gegen die Wahrscheinlichkeit, dafs noch gröfsere Bücher und Schriften in den Bibliotheken des Orientes oder des Occidentes verborgen liegen, von denen man noch keine Nachricht besitzt, spricht der gefeierte Name des Verfassers, dessen Werke allenthalben mit Freuden aufgenommen und gerne gebraucht wurden.

Wenn wir in der syrischen Litteratur nach Parallel- und Richtpunkten suchen, um daran im Hinblick auf das eben entwickelte Lebenswerk des Barhebräus seinen Wert und seine Bedeutung zu messen, so können nur wenige Namen syrischer Schriftsteller hierfür in Frage gezogen werden. Ein hl. Ephräm am Beginn der syrischen Litteratur, ein Jakobus von Edessa in der Mitte ihrer Entwicklung, ein Ebedjesu in ihrem Ausgange an der Wende des 13. Jahrhunderts sind als Koryphäen zu nennen, die in ihrer Geistesarbeit ungefähr den Gesamtstand der syrischen Geisteskultur je nach Fähigkeit

[1] Z. B. der zweite Katalog bei Assemanus: „et alia quaedam volumina et tractatus varii" (B. O. II, 269 nota). Auch Dioscorus giebt zu seinem Verzeichnis an: „Alios eius libros ad huius homiliae finem describemus", was aber nicht verwirklicht wurde. [2] Vgl. oben S. 49[2].

und Begabung mehr oder weniger znsammenzufassen berufen und bemüht waren. Ephräm ist das Prototyp eines syrischen Kirchenvaters. Das religiöse Interesse ist Zielpunkt und Mittelpunkt seiner ganzen Thätigkeit: den Glaubensinhalt zu erläutern, die Glaubenslehre zu verkündigen, die Dogmen seines Glaubens zu verteidigen, dazu müssen ihm dienen eine ausgedehnte Wissenschaft und der dichterische Schwung seiner Seele. In den Mitteln, mit denen er dieses zu erreichen strebt, beschränkt er sich auf das, was sein Land und seine Sprache ihm bietet. Was er an Inhalt und Form der Fremde entlehnt, ist mehr einer zufälligen Berührung als bewufster Absicht zu danken. Anders dagegen war der kulturelle Boden, auf dem die schriftstellerische Thätigkeit eines Jakobus von Edessa einsetzen konnte. In die 300 jährigen dogmatischen Kämpfe hatte die griechische Kirche auch das syrische Volk hineingezogen, und seine Gelehrten mufsten nun nach griechischen Väterschriften greifen und deren Inhalt und Terminologie in ihre theologischen Schulen einführen. Immer mehr vergröfserte sich der Zeitraum, der über die Kirchengeschichte des Eusebius hinausragte und im Anschlufs an dieselbe einer historischen Behandlung harrte; dieses Bedürfnis mufste verschiedene Anläufe zur Geschichtschreibung und historische Versuche zu Tage fördern. Durch die arabische Verkehrssprache seit der mohammedanischen Invasion wurde die eigene Nationalsprache dem täglichen Gebrauche entzogen und etwas ferner gerückt; dadurch konnte sie geeignetes Objekt zu formalistisch-grammatischer Behandlungsweise werden, wie sie die Griechen ihrer Sprache schon längst hatten angedeihen lassen. Diese veränderte Sachlage bestimmt auch die Grundrichtung des zweiten Lichtes der syrischen Kirche, des Jakobus von Edessa. Als Theologe ist Jakobus des Griechischen kundig, verwertet und führt die griechischen Väterwerke in Übersetzungen ein; er zeigt historischen Sinn und versucht sich auf dem Gebiete der Geschichtschreibung; er erhebt die bisher nur dürftige und systemlose Grammatik

seiner Muttersprache zur Wissenschaft. Die Mittel sind an Umfang gewachsen, der Kreis der Wissenschaften hat sich vergrößert, die Behandlung der Vorwürfe ist allseitiger und einläßlicher geworden. Eine neue litterarische Art tritt mit der Araberherrschaft in das Gesichtsfeld der Syrer. Die Moslim entnehmen die griechischen Wissenschaftselemente den Werken der Syrer, befördern noch die Wanderung griechischer Schriften über Syrien nach Arabien. Die Wissenschaftszweige mehren sich unter der Hand der rastlos schaffenden Araber: Theologie, Philosophie, Naturwissenschaften, Medizin, Grammatik werden in ungeahnter Weise ausgebildet. Die einzelnen Disziplinen gewinnen eine Weite und Einläßlichkeit, daß nur wenige sie überschauen, zusammenfassend behandeln und lehren können. Des Barhebräus Geistesarbeit ist ein Niederschlag dieser verschiedenen Strömungen: der mit griechischer Wissenschaft befruchteten syrischen Litteratur eint sich nun, Anregung, Inhalt und Form gebend, die arabische Kultur. Barhebräus besaß die nötige encyklopädistische Bildung, die umfassenden Kenntnisse und den beweglichen, impulsiven Geist, um sowohl Dolmetscher als Beförderer dieser litterarischen Triebkräfte zu sein. Ob er an Wissen und Begabung einen Ephräm oder Jakobus überragt hat, ist schwer zu sagen; nach dem Unterbau, auf dem sie fortfahren mußten, und nach der Aufgabe, die ihnen gestellt war, sind sie zu sehr verschieden. Jeder hat in seiner Weise und für seine Zeit Hervorragendes geleistet. Daß nur wenige im stande waren, eine so entwickelte Gesamtwissenschaft zu beherrschen, ist bereits hervorgehoben worden. Daß andere trotz dergleichen günstigen Bedingungen es ihm nicht nachthun konnten, zeigt uns der ungefähre Zeitgenosse des Barhebräus, der größte Schriftsteller der Nestorianer, Ebedjesu, der an Anzahl der verfaßten Schriften, an Vielartigkeit der behandelten Probleme, an Wissen und Methode weit hinter Barhebräus zurückstehen muß. Jedenfalls dürfte feststehen: wenn wir einrechnen, was die litterarische Ver-

gangenheit der Syrer ihm arbeitslos in die Hand gab, und was er den günstigen Zeitumständen dankte, so ist Barhebräus zweifellos der gröfste unter den zahlreichen syrischen Schriftstellern.

II. Des Barhebräus Scholien zur Heiligen Schrift.

Wir haben uns im obigen ein ungefähres Gesamtbild von der litterarischen Thätigkeit und Wirksamkeit des Barhebräus geschaffen. Gar verschiedenartig sind die Wissenschaften, die der berühmte Schriftsteller hervorragend gepflegt, und die er über das zu seiner Zeit Erreichte hinaus gefördert hat, so dafs auch heute noch keine derselben in der Darstellung ihres geschichtlichen Werdeganges an dem Schaffen des Barhebräus vorübergehen kann. Dafs er nicht in jeder Richtung gleich originell und selbständig gewesen ist, wurde bereits mannigfach vermerkt und ist bei seiner Vielseitigkeit nicht anders zu erwarten. Angesichts dieser vorauszusetzenden Verschiedenwertigkeit seiner Werke drängt sich die Frage auf: Welches ist denn sein wichtigstes und bedeutsamstes Werk? In welcher seiner Schriften zeigt er sich am hervorragendsten und stärksten?

Da die Schriften dieses Mannes bei weitem noch nicht allseitig durchforscht sind, und jedes Urteil darüber sich infolgedessen höchstens auf die durchgreifende Kenntnis einer Seite seines Schaffens stützt, so ist dabei der subjektiven Schätzung und Abwägung ein weiter Spielraum gegeben, und sind verschiedene Antworten darauf erfolgt. Schon seine Zeitgenossen scheinen das Chronikon als Hauptwerk des Barhebräus betrachtet zu haben. So rühmt Dioscorus seine Geschichte als ein Werk, wie es keiner bisher so sorgfältig und klar und auch so mühevoll geschrieben habe, das einer fast nicht zu lesen vermöge, wie viel Zeit er auch darauf ver-

wende [1]. Abbeloos und Lamy machen sich, im Begriffe, einen Teil seines historischen Werkes zu veröffentlichen, das überschwengliche Lob des Assemanus zu eigen: sein Chronikon sei das gelehrteste und nützlichste Werk, das Barhebräus herausgegeben [2]. Ebenso meint Cheikho, dafs seine beiden Chroniken, die Welt- und die Kirchengeschichte, rücksichtlich der allgemeinen Vorteile, die sie bieten, am meisten zu rühmen seien [3]; in seinen historischen Schriften habe sich Barhebräus gleichsam selbst übertroffen [4]. Merx jedoch glaubt in seiner Geschichte der grammatischen Studien bei den Syrern, dafs man nirgends so die Eigenart und litterarische Bedeutung unseres Schriftstellers zu erkennen vermöge wie in seinen grammatischen Werken [5]. Nöldeke versucht eine Klassifikation der Hauptwerke, die bereits einer Schätzung unterzogen werden können; er stellt voran die geschichtliche Arbeit des Barhebräus, läfst folgen die Förderung, welche die Grammatik durch ihn gewonnen, um daran die wertvollen Scholien zu reihen [6]. Scheint nach diesen Beurteilern das Übergewicht der Stimmen dem Historiker den Vorzug vor den übrigen Seiten seiner litterarischen Thätigkeit zu geben, so vermifst dagegen Nève gerade bei des Barhebräus geschichtlicher Arbeit die in seinen sonstigen Werken keineswegs fehlende Kritik und die Diskutierung der gegebenen Thatsachen, Erfordernisse, die dem wahrhaft unterrichtenden Historiker nicht mangeln dürften [7].

Wenn man diese gegensätzlichen Anschauungen beachtet und berücksichtigt, dafs die soeben wiedergegebenen Schätzungsurteile durch den unmittelbaren Eindruck des eben in Behandlung genommenen Werkes etwas beeinflufst erscheinen, so werden wir uns zu vorsichtiger Zurückhaltung bestimmt

[1] Dioscorus, Vita Barhebraei. Vgl. P. Smith, Catalogi codd. mss. Bibl. Bodl. VI, 522 sqq.
[2] Abbeloos-Lamy l. c. I, xxiii. B. O. II, 312.
[3] Cheikho p. 18. [4] Ibid. p. 28. [5] Merx l. c. p. 229 sqq.
[6] Th. Nöldeke a. a. O. S. 272 f. [7] F. Nève l. c. p. 400.

fühlen in der Wertung des uns nunmehr zunächst interessierenden Werkes des Barhebräus, seiner Scholien zur Heiligen Schrift, so sehr wir auch versucht sein möchten, sie wegen des reichen und aufserordentlich vielseitigen dargebotenen Inhaltes und ob des hohen kritischen Sinnes, den der Verfasser bekundet, an die Spitze seiner Werke zu setzen. Selbst die Scholien, wie bisher geschehen, allen übrigen theologischen Werken voranzustellen, möchte uns etwas verfrüht erscheinen. Nicht etwa, dafs die bisherigen günstigen Urteile, welche sich nur auf ein Teilmaterial gründen konnten und in der Regel nur auf eine Teilkenntnis der Scholien hin gefällt wurden, durch eine einläfslichere Erforschung rektifiziert werden müfsten — wir werden sie, um dies gleich im voraus anzuführen, im folgenden bestätigt, ergänzt und erhöht finden —, sondern es fehlt auch hier noch zum genauen Abwägen und Vergleichen eine ebenso eingehende Kenntnis und Verarbeitung der übrigen theologischen Werke, wie wir sie für die Scholien besitzen. Eine solche Erforschung könnte gar leichtlich die Reihenfolge auch der theologischen Werke anders, als bisher vermeint wurde, gestalten und die erste Stelle unter diesen einer andern Schrift zuweisen, etwa dem „Leuchter der Heiligtümer", den E. Boré in Hinsicht auf den reichen Inhalt und die durchgebildete Methode der Summe des hl. Thomas von Aquin an die Seite stellen möchte[1].

Wie dem übrigens sein mag, und was für ein Resultat die künftige Erforschung der Werke des Barhebräus zeitigen mag, jedenfalls haben wir ein Recht, die Bedeutung und Eigenart dieses theologischen Werkes des Barhebräus besonders zu betonen und hervorzukehren. War das Studium der Heiligen Schrift Ausgangspunkt der syrischen Wissenschaft und hat es seine bevorzugte Stellung im syrischen Lehr- und Studienplan auch zur Zeit des Barhebräus bewahrt, so dürfen wir erwarten, dafs die Syrer und besonders Barhebräus dazu ihr

[1] Vgl. Journal asiatique XIV (1834), 485 ss.

Bestes beigesteuert haben. Der vielseitige Inhalt der Heiligen Schrift, der den Schrifterklärer aus allen möglichen theologischen und weltlichen Schwesterwissenschaften das Erläuterungs- und Begründungsmaterial zusammenholen läfst, bot unserem Schriftsteller reiche Gelegenheit, ausgedehnte wissenschaftliche Kenntnisse zu bekunden. Wenn die übrigen Werke des Barhebräus im grofsen und ganzen innerhalb der entsprechenden Fachwissenschaft ihre Interessenten suchen, das Scholienwerk desselben vereinigt auf sich das Interesse des Theologen und des Historikers, des Exegeten und Philosophen, des Grammatikers und des Lexikographen: Barhebräus hat hier seine gesamte Gelehrsamkeit in den Dienst der Heiligen Schrift gestellt; das wissenschaftliche Lebens- und Schaffensbild des grofsen Maphrian der Jakobiten, dessen Züge wir sonst aus den verschiedenen Wissenschaften und Werken zusammensuchen müssen, prägt sich in diesem einen Werke, allerdings in weniger kräftigen und detaillierten Linien, aber darum nicht minder erkennbar und abgeschlossen aus.

1. Name, Abfassung, Handschriften und Veröffentlichung der Scholien.

„Schatz oder Scheuer der Geheimnisse“ nennt sich das in Behandlung stehende Scholienwerk nach der poetisch gestalteten Bezeichnungsweise, die uns fast bei allen Schriftentiteln bei Barhebräus begegnet und ebenso anderwärts in der syrischen Litteratur beliebt wurde[1]. Ein Schatz, eine Summe von Kenntnissen soll darin niedergelegt sein und dazu dienen, das Buch von den göttlichen Geheimnissen, die Heilige Schrift, recht verständlich zu machen und die darin verborgenen Geheimnisse ans Licht zu ziehen. Der Name „Scholien“ ist dem Werke erst nachträglich gegeben worden und schreibt sich von der Form desselben her: kurze, zu-

[1] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 90. 237 u. s. w.

sammenhangslose Erläuterungen zu abgerissenen Schriftstellen werden aneinander gereiht; zum Teil mögen dieselben auch inhaltlich aus ähnlichen, mit „Scholien“ bezeichneten Randbemerkungen syrischer Handschriften entstanden und so zu diesem Namen gekommen sein [1].

Barhebräus war ein gewandter Schriftsteller. Seine Historia dynastiarum hat er in einem Monat ins Arabische übersetzt [2]. Die kleine metrische Grammatik schrieb er in vierzehn Tagen [3]. Seine umfangreichen Scholien sind das Werk von etwas mehr als einem halben Jahre. Mitte Dezember 1277 begann er die Arbeit, im Anfang des August 1278 war der Hebräerbrief vollendet, wie eine Schlufsnotiz zu einer syrischen Handschrift des Werkes berichtet [4]. Also hat er nicht einmal acht Monate darauf verwendet. Diese Zeitangabe pafst auch zu seinen sonstigen Lebensnachrichten. Vom Ende des Jahres 1277 an fehlen genaue Nachrichten über Thun und Aufenthalt des Barhebräus, bis wir ihn in der Fastenzeit 1279 wieder in Maraga, der Hauptstätte seiner schriftstellerischen Thätigkeit, antreffen [5]. Deshalb ist es wohl annehmbar, dafs er die ganze Zeit mit wenigen kurzen Unterbrechungen in Maraga zugebracht und seine Scholien vollendet hat. Als Frucht einer Mufse, als eine Arbeit, welche „die Zeit auszufüllen“ bestimmt war, schildert er selbst diese Schrift in der Einleitung. Jedoch angesichts des umfang-

[1] So bezeichnete Randbemerkungen finden sich z. B. in Ceriani, Codex Syrohexaplaris zu Job 1, 10. Koh. 6, 9. Zach. 1, 18 (hier inhaltlich sich mit der Erklärung des Barhebräus deckend).

[2] B. O. II, 264. [3] Vgl. S. 47.

[4] B. O. II, 277. — Die Handschrift Sachau 326 der Königlichen Bibliothek zu Berlin trägt die nämliche Schlufsnotiz bis auf die Jahreszahl, die da 1583 lautet (8 = ⏀ ist sicher festzustellen, wie auch „in der Mitte des ersten Canun“. Vgl. S. Kaatz in seiner Scholienausgabe zu Jesus Sirach p. 6[1]).

[5] Dagegen scheint er in der Zeit, auf die die Angabe auf S 326 führt (1271/72), nicht so viel Mufse gehabt zu haben, um sich diesem Werke ausschliefslich zu widmen; vgl. oben S. 19 und 21.

reichen Materials, das hier zusammengetragen und verwertet ist, möchten uns Zweifel kommen, ob denn nicht die Arbeitszeit von sieben Monaten zu kurz bemessen sei. Immerhin wird es erklärlich erscheinen, wenn wir die Vorarbeiten zu dem umfassenden Werke weiter zurückdatieren und in seiner Lehrthätigkeit und seinen sonstigen Studien, besonders in der Durchforschung der Bibliotheken bei den einzelnen Kirchen und Klöstern, bereits grundgelegt finden, was er dann aus einem Guſs und in raschem Zuge gleichsam als Niederschlag seiner reichen Begabung und gesammelten Kenntnisse niedergeschrieben hat. Aber auch in diesem Falle und selbst dann, wenn wir in Betracht ziehen, daſs keine ausdrückliche Förderung des damaligen Wissensstandes beabsichtigt wurde, sondern die errungenen wissenschaftlichen Resultate nur zu einem besondern Lehrzwecke zusammengefaſst und geordnet wurden, zeugt das in so kurzer Frist geschaffene Werk von der Arbeitskraft und schriftstellerischen Gewandtheit des Verfassers und würde allein schon hinreichen, um seinen Namen mit hoher Auszeichnung in der syrischen Litteratur fortleben zu lassen [1].

Wenn wir von Barhebräus selbst hören, daſs er in dem Candelabrum sanctorum und im Liber radiorum Handbücher für Schule und Studium schaffen wollte, so müſste es uns wundern, wenn er nicht auch dem Schriftstudium bei den Syrern die Wege gewiesen und ein Hauptwerk über die Heilige Schrift für die gleichen praktischen Zwecke bestimmt hätte. Der Gebrauch, den die syrischen Schulen von den Scholien machten, bestätigt diese ihre Bestimmung, und bis zum heutigen Tage ist der „Schatz der Geheimnisse“ das biblische Handbuch der syrischen Theologen geblieben [2]. Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, daſs das eifrig verwandte Werk verhältnismäſsig bereits lange in Europa bekannt ist

[1] Vgl. Cheikho p. 23.

[2] So Lagarde in Prot. Realencykl.². Vgl. ThLZ 1889, S. 306 f.

und in zahlreichen Handschriften auch im Abendlande Verbreitung gefunden hat. Schon der gelehrte anglikanische Erzbischof Usser von Canterbury († 1656) besafs eine Handschrift dieser Scholien; seit langem besitzen die grofsen Bibliotheken in Rom, Florenz, London, Oxford, Berlin wichtige handschriftliche Exemplare derselben, und noch in neuester Zeit (1888) hat sich durch Ankauf von Sachau 326 für die Königliche Bibliothek in Berlin der deutsche Handschriftenbestand dieses Werkes um eine neue bedeutsame Nummer vermehrt.

Könnten wir für unsern Zweck, die Scholien des Barhebräus im Überblick und überschlagsweise zu schildern, auch auf eine detaillierte Angabe und Besprechung der Handschriften verzichten, so dürfte es doch im Interesse der Vollständigkeit sich lohnen, die Quellen etwas zu sichten, aus denen die Kenntnis dieses Werkes zu schöpfen und zu gewinnen ist. Nicht blofs lohnend, sondern notwendig ist diese Berücksichtigung des handschriftlichen Materials, sofern der Ausbeuter der Scholien sich vielfach in textkritische und grammatikalische Einzelheiten verlieren mufs. Dazu braucht man einen kritisch hergestellten und gesicherten Text, und wo ein solcher, wie bei unserem Werke, zum Teil noch fehlt, wird die Beachtung der handschriftlichen Bezeugung und der obwaltenden Beziehungen der nötigen Vorsicht und Behutsamkeit dienen. Deshalb sollen im folgenden die Handschriften ihren Eigentümlichkeiten nach, soweit sie feststellbar sind, und ihrer Verwendung nach kurz besprochen werden.

In der Waltonschen Polyglotte, tom. VI, begegnet uns zu Beginn der syrischen Varianten ein „Gregorius Syrus Scholiastes“, und ab und zu finden sich im Variantenverzeichnis selbst Lesearten unter diesem Stichworte angeführt, entnommen den Randnotizen der sogen. Usserschen Handschrift. Später stofsen wir ebendort nach den Varianten zum äthiopischen Psalterium (p. 44) auf „Excerpta paucula ex scholiis Gregorii Syri in librum Psalmorum“, zu-

sammengestellt von Loftusius und von E. Castell ins Lateinische übertragen[1]. Schon lange wurde erkannt, dafs dieser Gregorius Syrus Scholiastes kein anderer sei als unser Barhebräus[2]. Was man anfangs auf Grund der Namensähnlichkeit erschlossen, das fand sich bestätigt bei dem teilweisen Vergleiche der Citate mit den zugänglichen Texten[3], und die Prüfung ins Einzelne und nach dem ganzen Umfange der in Betracht zu ziehenden Stellen ergiebt den unbezweifelbaren Beweis, dafs der Scholiast Gregorius Syrus mit Barhebräus identisch ist. Die meisten Citate stimmen vollständig mit den entsprechenden Stellen der Scholien überein (Gen. 10, 4; 38, 8; 41, 25. Ruth 2, 8[4]. Job 4, 21. Prov. 6, 12; 30, 28 [29]. Koh. 3, 21; 10, 1[5]; 12, 6. Cant. 2, 11; 8, 14. Sap. 18, 9. Jer. 22, 6. Dan. 10, 6. 13; 11, 4 [bis]. Sus. 5. Bel. 26 [I^{mo}]. Mich. 6, 1). In einigen Fällen findet sich wenigstens die Leseart in den Barhebräus-Handschriften vertreten (1 Reg. 18, 30 [31] = S 326; Sap. 18, 9 = ps; Dan. 11, 4 = S 326; Mich. 1, 10 = ps; 5, 1 = S 326[6]). Die Differenzen in Prov. 4, 16; Bel. 26 (II^{do}) und Zach. 9, 7 lassen sofort erkennen, dafs sie einem Versehen des Benutzers ihren Ursprung verdanken, also mehr für als gegen die Identität zeugen. Ebenso zeugen für die Identität und sind besonders bedeutsam für unsere Frage diejenigen Notizen aus Gregorius Syrus, die auf einer fehlerhaften Auffassung des Textes bei Barhebräus beruhen (Gen. 8, 11. Ex. 8, 26. Deut. 7, 22. Koh. 10, 1. Mich. 7, 17[7]), oder wo statt kurzer Lesearten Scholien-

[1] Vgl. hierzu besonders Rahlfs, Zur Textkritik der Peschittho, in ZATW 1889, S. 199 ff.

[2] So Bruns in der Neuausgabe von Kennicot, Dissertatio generalis in V. T. (1783) p. 34**.

[3] Vgl. ZATW 1889, S. 202.

[4] In Walton l. c. 2, 9. [5] Ibid., zu 10, 15 notiert.

[6] Über die Handschriftenbezeichnungen vgl. später.

[7] In Gen. 8, 11 wurde die freie Erklärung des Barhebräus für ein genaues Citat gehalten, Ex. 8, 26 das Symmachuscitat als Leseart einiger angeführt; das „vide Greg." bei Deut. 7, 22 bedeutete nicht ein Peschittho-

auszüge vorliegen (Prov. 1, 21. Sir. 41, 15. — Gen. 30, 13. 2 Sam. 12, 25 ohne Bezeichnung der Herkunft). Bei so vielfacher und so ins Einzelne gehender Übereinstimmung kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dafs die Notizen in Walton den Scholien des Barhebräus entnommen sind, mögen auch einzelne Stellen (Gen. 10, 30. 2 Reg. 19, 37. Job 28, 1. Cant. 2, 9. Thren. 4, 14. Zach. 1, 8) von dem bis jetzt bekannten Texte derselben abweichen. Zudem gehen diese Differenzen nicht hinaus über Variationen, wie sie sonst unter verschiedenen Handschriften statthaben können und insbesondere für die Barhebräushandschriften nachweisbar sind. Die „Excerpta" des Loftusius erweisen sich im grofsen Ganzen und in Einzelheiten ebenfalls sofort als den Psalmenscholien des Barhebräus angehörig [1].

Also haben wir in dem Gregorius Syrus des Walton Notizen aus einer Barhebräushandschrift, die zum Teile der Ussersehen Peschitthohandschrift entnommen sind. Dazu stimmen auch die Nachrichten, die wir über den gelehrten Erzbischof Usser haben. Er war Besitzer einer Handschrift des „Horreum mysteriorum" und hat wohl eigenhändig die Randnoten daraus in seine Handschrift der Peschittho eingetragen [2]. Aus der gleichen Handschrift hat auch Loftusius seine Auszüge gefertigt, als er mit dem Plane umging, das ganze Scholienwerk zu veröffentlichen [3]. Die Handschrift selbst

citat, sondern eine interessante Erklärung des Barhebräus, die sich der Verwerter in seine Peschitthohandschrift notieren wollte; ebenso ist zu Koh. 10, 1 die Stelle verlesen, zu Mich. 7, 17 die Erklärung für ein Citat des Textes gehalten worden.

[1] Zu Ps. 22, 1 wird ein Citat aus der armenischen Übersetzung angeführt in armenischer Sprache und Schrift, das in den zugänglichen Handschriften nicht zu entdecken war, auch in den sonstigen armenischen Citaten nicht seinesgleichen hat. Ps. 136, 1 = 135, 23 nach der anderwärts üblichen Abteilung. Weitere kleinere Varianten anzuführen, hat keine Bedeutung, da es sich nicht blofs um einzelne Worte, sondern um ganze Sätze handelt, und diese stimmen nur mit geringfügigen Abweichungen überein.

[2] Vgl. ZATW 1889, S. 200 f. [3] Vgl. ebd. S. 204.

scheint verschollen zu sein. Unter den englischen Handschriften, wo sie zunächst zu vermuten wäre, befindet sie sich nicht, wie Rahlfs berichtet[1]; dafs sie auch mit keiner der Berliner Handschriften identisch ist, scheint, abgesehen von der Ursprungsgeschichte derselben, sicher aus dem selbständigen Charakter mancher ihrer Lesarten geschlossen werden zu können. Benutzt wurde diese Barhebräushandschrift von Walton selbst, der sie in den Prolegomena erwähnt[2], und von Ludwig de Dieu in seinem Kommentar zum Römerbriefe[3]. Nach den in der Waltonschen Polyglotte gegebenen Notizen und Auszügen fand sie Verwendung in denjenigen Peschitthо-Ausgaben, die den Variantenapparat von Walton beizogen, so von Lee, der übrigens auch die Handschrift von Usser und damit seine Randnoten aus Gregorius Syrus unmittelbar eingesehen hat, von Lagarde in seiner Ausgabe der deuterokanonischen Schriften und vielleicht auch von den Herausgebern der Urmia-Bibel[4].

Die nächsten Nachrichten über Scholienhandschriften, die wir Assemanus verdanken[5], führen uns zur Vatikanischen Bibliothek. Sie besitzt zwei derselben, mit Cod. Vat. CLXX und CCLXXXII bezeichnet[6]. Der erstere Codex ist wohl identisch mit demjenigen, den Wiseman benutzt und mit CLXXI numeriert hat[7]. Koraen meint in seiner Ausgabe der Jeremiasscholien, dafs von Wisemans Codex die Abschrift Tullbergs herrührte, die er für seinen Text benutzte[8]. Wahrscheinlich jedoch irrte Koraen hierin, da Wiseman den Codex als verstümmelt bezeichnet; mitten in Psalm 37 endige er[9]. Das Urteil Wisemans über die Güte des Codex lautet nicht günstig; er nennt ihn fehlerhaft geschrieben. Vielleicht hat Koraen

[1] Vgl. ZATW 1889, S. 204.
[2] Proll. XIII, S. 89. Vgl. ZATW 1889, S. 204.
[3] Ebd. S. 202. [4] Ebd. S. 164. [5] B. O. II, 277.
[6] Wright p. 275 note. [7] Horae syriacae I, 84.
[8] Koraen-Wennberg, Barhebraei scholia in Ieremiam II, prooem.
[9] Vgl. Wiseman, Horae syriacae I, 160. Nach B. O. I, 586 sub IX umfafst die Handschrift die Scholien von der Genesis bis zu Ps. 36.

den gewöhnlich verwerteten Cod. Vat. CCLXXXII in Tullbergs Abschrift beigezogen. Sonst finden wir ihn verwendet in der Ausgabe der Scholien zu Job von Bernstein; Schröter hat ihn für Ps. 23 und 8, 40, 41, 50 kollationiert[1]. Bernstein glaubt ihn als sehr korrekt bezeichnen zu können[2]. Ist diese Handschrift identisch mit der von Assemanus angeführten[3] und benutzten[4], so besitzt sie eine grofse Zuverlässigkeit, da sie einer Abschrift entstammen will, die mit dem Original noch verglichen werden konnte[5].

Auch die Florentiner Bibliothek (Laurenziana) zählt eine Scholienhandschrift unter ihren Schätzen. Wright bezeichnet sie als Pal. Med. XXVI[6]. Sie findet sich in den Scholienausgaben zu Job und Jeremias verwertet; ebenso vermerkt Schröter zu Ps. 23 und 8, 40, 41, 50 diesen Codex; Koraen nennt ihn auf Grund seiner Beobachtung zuverlässig und gut verwertbar.

Von England aus hörten wir von der ersten Barhebräushandschrift, und auch jetzt noch besitzen die englischen Bibliotheken die gröfste Handschriftenzahl, nämlich fünf Exemplare. Unter einer Sammlung von Werken des Barhebräus hat die Bibliothek von Oxford auch das Horreum mysteriorum, als Hunt. I. bezeichnet und im Jahre 1491 geschrieben[7]. Durchgängig oder teilweise verwertet finden wir diese Handschrift für folgende Teile: Prooemium und Job (bei Kirsch, Chrestomathia syriaca, und Bernstein), Isaias (vgl.

[1] ZDMG XXIX (1876), 271[2] und Scholienausgabe zu den an zweiter Stelle genannten Psalmen.

[2] Barhebraei scholia in Iobum (1858) p. 9*.

[3] B. O. II, 277. Bernstein l. c.

[4] B. O. II, 277. Wiseman p. 84.

[5] B. O. II, 277 sq. Geschrieben wurde der Codex im Jahre 1633. Koraens Urteil, dafs die von ihm verwertete vatikanische Handschrift fehlerhaft geschrieben sei, besitzt wohl keinen selbständigen Wert, da es nur Wiseman entnommen ist.

[6] Vgl. Wright p. 275 note. Bernstein jedoch bezeichnet sie mit Nr. 230.

[7] P. Smith, Catal. codd. mss. Bibl. Bodl. VI, col. 368 sq.

Praefatio p. VI), Jeremias (nur für die wichtigeren Stellen), für Ps. 5 und 18 (bei Rhode), für einzelne andere Psalmen (bei Schröter, ZDMG XXIX). Auch Payne Smith hat für seinen grofsen Thesaurus syriacus diese Handschrift eingesehen[1]. Trotz ihres ziemlich hohen Alters findet die Oxforder Handschrift bei Bernstein eine abfällige Beurteilung[2]. Das British Museum besitzt drei Barhebräushandschriften, als Add. 7186, 21580 und 23596 bezeichnet. Während das erstere Exemplar schon länger sich dort befand, sind die beiden andern erst 1856 und 1860 für die Londoner Bibliothek erworben worden. Add. 7186 soll schon im 14. Jahrhundert geschrieben worden sein[3] und fand bereits Verwendung in den älteren Veröffentlichungen, den Scholien zu Isaias (vgl. Einleitung dazu) und Jeremias[4]. Die zweite und dritte Handschrift gehören ihrer Herkunft nach den Jahren 1478 und 1720 an und wurden von Schröter der Veröffentlichung einzelner Psalmen zu Grunde gelegt; ebenso der Vorrede zum Neuen Testamente[5]. Field hat in seiner Sammlung der hexaplarischen Fragmente für die darin aufgenommenen Excerpte aus den Scholien des Barhebräus meistens die erwähnten Londoner Handschriften verwendet. Die fünfte englische Handschrift gehört der Bibliothek in Cambridge an und wird von Wright als der Coll. of the S. P. C. K. zugehörig aufgeführt[6]; eine Verwertung scheint sie nirgends gefunden zu haben.

[1] Ibid. p. III, nur für „prooemium et quaedam alia". Die genauen Titel der angegebenen Ausgaben siehe p. 76 sqq.

[2] Vgl. Ausgabe der Scholien zu Job S. 9*.

[3] Catalogus codd. mss. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur I (London 1838), 72, nr. XLV.

[4] Ob der ebd. Anm. 1 erwähnte Richard Jones in seinem Werke: Textus Ss. Evv. versionis Simpl. Syriacae, collatus cum duobus codd. mss. Bodl. necnon cum cod. ms. Commentarii Gregorii Barhebraei (Oxon. 1805), dieses Manuskript oder das Oxforder Exemplar, wie es näher gelegen wäre, eingesehen hat, ist nicht ersichtlich.

[5] Vgl. ZDMG XXIX (1876), 247 ff., wo auch eine nähere Besprechung dieser Handschriften geboten wird.

[6] Wright p. 275 note.

Besonders beachtenswert sind die deutschen Handschriften, welche die Barhebräusscholien enthalten. Es ist zunächst ein zufälliger Grund, warum gerade diese für unser Schriftwerk im Vordergrunde des Interesses stehen. Da die letzten und umfangreichsten Veröffentlichungen aus dem Scholienwerke auf deutschem Boden entstanden sind, so sind sie für den gröfseren Teil der Ausgaben allein zu Grunde gelegt worden ohne Rücksicht auf die fremdländischen Exemplare. Aber sie verdienen auch in sachlichem Betrachte eine besondere Beachtung. Wegen der gegenseitigen Selbständigkeit der beiden Gruppen sind sie im stande, einander zu kontrollieren, zu korrigieren und zu ergänzen und so den Text der Scholien auf eine hinreichend gesicherte Basis zu stellen. Unter den deutschen Handschriften befindet sich weiterhin diejenige, welche nach ziemlich übereinstimmendem Urteile von hervorragender Bedeutung für die Bearbeitung des Barhebräus ist.

Die jüngste Handschrift aus ihnen befindet sich auf der Göttinger Bibliothek, für die sie Professor Socin erworben hat. Sie wurde im Jahre 1738 geschrieben und wird mit Ms. or. 18a bezeichnet[1]. Die Königliche Bibliothek in Berlin besitzt die übrigen drei deutschen Handschriften der Scholien. Die eine gehört der Petermannschen Sammlung an und ist vom Jahre 1645 oder 1647 datiert[2]. Die beiden andern sind von Professor Sachau erworben und der nach ihm benannten Sammlung einverleibt. Die Handschrift Sachau 134 ist im Jahre 1626 geschrieben und scheint nicht ganz vollendet worden zu sein[3]; nach dem Brief an Titus fehlen die beiden letzten pau-

[1] Vgl. ZDMG XXIX (1876), 248, wo Schröter die Handschrift zum erstenmal beschreibt.

[2] Vgl. Moritz in der Scholienausgabe zu den zwölf kleinen Propheten S. 3. Die beiden Zahlenangaben verdanken ihren Ursprung einer verschiedenen Umrechnung des Datums der griechischen Ära; vgl. Rahlfs in seinen Anmerkungen zu den salomonischen Schriften S. III.

[3] Vgl. Moritz a. a. O.; dort auch die arabische Nachschrift.

linischen Briefe: an Philemon und an die Hebräer[1]. Auch die Einleitung in das Neue Testament fehlt bis auf den letzten Satz. Sie scheint in zwei getrennten Teilen geschrieben worden zu sein, weil das Alte Testament mit eigener syrischer Schlufsformel endet, die dann in arabischer Sprache und Schrift am Schlufs des Neuen Testamentes wiederholt wird. Manche arabische Glossen scheinen nur Federproben zu sein; jedoch finden sich auch vereinzelte syrische und karschunische Glossen sachlichen Inhalts. Erst seit dem Jahre 1888 bekannt ist die bedeutendste Scholienhandschrift, welche die Bezeichnung Sachau 326 trägt[2]. Das hervorragende Alter dieses Codex ist schon lange allgemein anerkannt[3]. Wenn der erste Benutzer das 13.—14. Jahrhundert als Ursprungszeit angiebt, so scheint dies die stark verstümmelte und arg verwischte Nachschrift des Codex, soweit sie noch zu entziffern ist[4], zu bestätigen. Der Schriftzug derselben ist das gleiche schöne Estrangelo wie bei den Scholien. Der Schreiber giebt hier, dies scheint der wesentliche Inhalt zu sein, eine Geschichte der Abschrift. Er redet von seiner Ankunft im Kloster Mar Matthai im Jahre 1609 der Griechen (fol. 262 verso, lin. 4), nennt sich unter den gewöhnlichen demütigen Selbstbezeichnungen Fremdling (lin. 6), betrachtet es als eine Gnade Gottes,

[1] „Fehlende Blätter", wie Moritz meint, scheinen es deshalb nicht gewesen zu sein, weil die untere Hälfte der Schlufsseite leer geblieben und mit dem arabischen Nachwort beschrieben ist.

[2] Zum erstenmal beschrieben von Heppner in der Ausgabe der Scholien zu Ruth u. s. w., Einleitung S. 2, wo nur zu korrigieren sein wird, dafs Quššaja und Rukkakha gar nicht angegeben sein sollen; thatsächlich sind auch diese Zeichen zu finden.

[3] Löhr, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe der paulinischen Briefe S 326 dem 16. Jahrhundert zuweist, hat dies nicht begründet.

[4] Ganz unleserlich ist sie nicht; einzelne Worte sind sehr deutlich, andere bei günstiger Belichtung und durch Kombination zu erkennen. — Die Lesung, wie sie obigem Übersetzungsversuch zu Grunde liegt, finden wir im wesentlichen bestätigt durch E. Sachau, Die syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin II (1899), 597; was darüber hinausgeht oder davon abweicht, glauben wir für begründet halten zu dürfen.

dafs er an diesen berühmten Ort geführt wurde (lin. 12), rühmt die Gastfreundschaft seiner Bewohner, ihren Gebetseifer, ihre englischen Sitten (lin. 15—16); sieben Monate war er bei ihnen (lin. 17—18) und lernte kennen den hohen Stand ihrer Wissenschaft (lin. 19) und auch die Werke des grofsen seligen Maphrian Gregorius (lin. 20—21). Wenn er dann nach allen diesen feststehenden Einzelheiten noch anfügt: „und als ich schrieb im genannten (?) Kloster“ (lin. 23), so dürfen wir unbedenklich dies dahin ergänzen, dafs er die vorliegenden Scholien des Barhebräus abgeschrieben hat, eine Angabe, die offenbar schon in der ersten Zeile gestanden hat. Ist diese Inhaltsangabe richtig — und es scheint die angeführte Kombination nicht beanstandet werden zu können —, so haben wir in Sachau 326 eine Handschrift aus der Zeit unmittelbar nach Barhebräus (aus dem Jahre 1298), und zwar eine direkte Abschrift von dem Original des Barhebräus im Kloster Mar Matthai. Was bisher von dem hohen Alter und der Güte der Handschrift festgehalten wurde, gewinnt dadurch die schönste Bestätigung[1].

Auf diese vier Handschriften gründen sich die Publikationen aus den Scholien seit den siebziger Jahren, die vorzugsweise in Deutschland erfolgt sind. Die Göttinger Handschrift allein verwendete offenbar Spanuth in seiner Ausgabe der Scholien zum Matthäusevangelium (Göttingen). Zwei Handschriften, die Göttinger und die Petermannsche, verwandten: Lagarde zur Ausgabe der Psalmen, Schwartz zum Johannesevangelium, Klamroth zur Apostelgeschichte und den katholischen Briefen. Drei Handschriften (zu den obigen noch Sachau 134) finden wir verwertet von Moritz zu den kleinen

[1] Dafs diese Schlufsnotiz nur mit dem Werke abgeschrieben sei, wie etwa in der Handschrift, die Assemanus schildert (B. O. II, 277), ist wohl nicht anzunehmen; die Schlufsnotiz füllt, wie der rote Einfassungsstrich zeigt, in gleichem Zuge die ganze Seite; eine weitere Nachschrift hat also hier keinen Platz mehr; ein neues Blatt scheint nicht angefügt gewesen zu sein, vielmehr deutet die gegen die rechte Seite auffallend hervortretende Zerstörung der Schrift an, dafs die letzte Seite längere Zeit auch Deckseite des Codex gewesen sein mufs.

Propheten und Rahlfs zu den salomonischen Schriften (Prov., Koh., Cant., Sap.). Erst die Arbeiten seit 1888 konnten alle vier Handschriften verwerten, und es geschah nunmehr auch durchgängig; so von Heppner für Ruth und die deuterokanonischen Stücke von Daniel, Freimann für Daniel, Kaatz für Sirach, Kraus für Iosue und Iudicum, Gugenheimer für Ezechiel, Kerber für Leviticus, Morgenstern für 1 und 2 Reg., Kerber für Deuteronomium, Schlesinger für 1 und 2 Sam., Uhry für Genesis, Steinhart für das Lukasevangelium, Löhr für die erste Hälfte der paulinischen Briefe.

Wenn wir dieses ziemlich umfangreiche Handschriftenmaterial überschauen, so erhebt sich noch die Frage: In welchem Verhältnisse zu einander stehen diese Handschriften oder Handschriftengruppen, die sich in den verschiedenen Bibliotheken zerstreut finden? Vorauszuschicken ist, dafs es sich in der Regel nur um Abweichungen geringerer Art handelt: Schreibvarianten, Verschreibungen, Verwechslungen, kleinere oder gröfsere Auslassungen, sehr häufig durch Homoioteleuta verursacht, Differenzen, wie sie jederzeit auch bei sachlich sorgfältiger Überlieferung vorkommen. Genau ist bisher nur die Genealogie der deutschen Handschriften festgestellt worden. Die eine Gruppe der früher bereits bekannten Handschriften, die Petermannsche, Göttinger Handschrift und Sachau 134 (gewöhnlich p g s bezeichnet), bildet eine Familie gegenüber Sachau 326 (gewöhnlich S genannt). Allein auch hier hat s trotz der ziemlich nachlässigen Schreibfehler doch noch bessere Lesarten sich erhalten vor den korrekter geschriebenen Handschriften p g. So läfst sich denn das Verhältnis dieser drei Handschriften dahin bestimmen: s einer- und p g anderseits gehen auf zwei Schwesterhandschriften zurück, die beide hinwiederum einen gemeinsamen Ursprung aus einer mittelbaren oder unmittelbaren Abschrift vom Original aufweisen[1].

[1] Vgl. Rahlfs in der Ausgabe der salomonischen Schriften S. IV. Kerber, Scholia in Leviticum p. 7. — Das dürfte auch aufrecht zu halten sein gegenüber dem Versuche Löhrs, g den beiden andern p s gegen-

Von besonderer Güte durch Korrektheit der Schreibung und vorzügliche Lesarten scheint S 326 zu sein. Dies ist vor allem seinem hohen Alter und der unmittelbaren Beziehung zum Autograph, wie oben dargelegt worden ist, zuzuschreiben[1]. Was die aufserdeutschen Handschriften betrifft, so hat ein Vergleich ergeben, dafs auch diesen gegenüber S seine Superiorität bewahrt. Gegenüber s hat ein Stichvergleich mit dem Texte des Isaias nach der angeführten Ausgabe von Tullberg (nach Bodl. Hunt. 1 und Add. 7186) die beiden englischen Handschriften als korrekter erwiesen. Jedoch zeigen diese Handschriften ihre Selbständigkeit gegenüber S und s p g; einige bessere Lesarten hat s mit S gemeinsam gegen dieselben, einige mit ihnen gegen S; die vollständig eigenartigen Lesungen sind unbedeutend. Im grofsen Ganzen dürfte auch eine mehr ins Detail gehende Erforschung aller erreichbaren Handschriften das allgemeine Resultat zu Tage fördern: die sehr korrekte und sehr gute Handschrift S wird nur in ganz einzelnen Fällen, bei Auslassungen, Vokalbezeichnungen und bei Zuweisung von Citaten an die Quellen, eine Verbesserung erfahren können.

Wenn wir vollständig sein wollen, so müssen wir zu den syrischen Handschriften auch noch der arabischen Übersetzung gedenken. Wir wissen, dafs die Scholien des Barhebräus kurz nach seinem Tode ins Arabische übersetzt worden sind[2]. Asse-

überzustellen. Bei aller Nachlässigkeit in der Schreibung, die oft auf die gröfste Gedankenlosigkeit schliefsen läfst, weist s gar oftmal in Bezug auf gesicherte und gute Lesarten eine nähere Berührung mit S 326 auf.

[1] S 326 weist wenige Korrekturen auf und bietet nur hie und da Randnoten. Während in der Göttinger Handschrift manche Randbemerkungen auf Lesarten in andern Codices hinweisen, ist uns bei S nur eine solche Notiz begegnet zu 2 Reg. 2, 20. Sonst sind, wie Rahlfs a. a. O. bemerkt, bei g p s keine verschiedenen Hände zu unterscheiden. In der Regel sind auch bei S die Korrekturen und Nachträge vom gleichen Schreiber; nur einzelne Vokalbezeichnungen, nachgefahrene Stellen kennzeichnen sich durch Schriftzug und frischere Färbung als einer späteren Hand entstammend.

[2] Cheikho p. 22. — Syrische Fragmente mögen sich noch da und dort zerstreut finden; vgl. z. B. E. Sachau l. c. II, 466. 490.

manus berichtet auch von einer arabischen Handschrift dieses Werkes in karschunischer Schreibung, die sich in der Bibliotheca Medicea befinde[1]. Eine weitere Nachricht von solchen Handschriften ist uns nicht begegnet; um so weniger hat die arabische Übersetzung bisher eine Verwendung für die Veröffentlichung der Scholien gefunden.

Es ist ein verhältnismäfsig reiches Handschriftenmaterial, das sich im Laufe der Zeit für die Scholien des Barhebräus zusammengefunden hat. Da es günstig in den Ländern verteilt ist, die für syrische Studien zunächst in Betracht kommen, und da seit langem das Interesse für dieses Werk unter den Orientalisten wach geworden war, so hätte man hoffen dürfen, dafs dieses bedeutsame syrische Scholienwerk schon längst der Allgemeinheit zugänglich gemacht sei. Jedoch bis zum heutigen Tage scheiterte dies an den grofsen Schwierigkeiten, die der Veröffentlichung einer so umfangreichen syrischen Schrift entgegenstehen. So rasch der grofse Jakobite es verfafst hat, es seinem ganzen Umfange nach zu veröffentlichen, wollte Jahrhunderten nicht gelingen. Verschiedene Ansätze dazu sind gemacht worden, zeugen aber nur von dem Interesse, das man den Scholien entgegenbrachte, oder kamen über Ausgabeproben nicht hinaus.

Die erste Kunde von dem Horreum mysteriorum unter dem Namen Gregorius Syrus, um mit den Versuchen einer Gesamtausgabe den gegenwärtigen Stand der Veröffentlichungen einzuleiten, fällt zusammen mit der Nachricht, dafs man eine Ausgabe desselben plante (17. Jahrhundert). Der anglikanische Erzbischof Usser besafs, wie bereits erwähnt, eine Scholienhandschrift. Mit der Ausnutzung für den Peschitthotext glaubte man die Sache nicht abthun zu können[2], sondern das Werk schien den damaligen Fachmännern auch

[1] B. O. II, 277; er entnahm diese Nachricht Renaudot l. c. II, 471 (in der mir zugänglichen zweiten Auflage [Frankfurt 1847] steht die Stelle p. 469).

[2] Vgl. Rahlfs in ZATW 1889, S. 204 f.

nach andern Richtungen hin von grofsem Werte, und man trug sich mit der Absicht, den „Schatz der Geheimnisse“ durch Loftusius veröffentlichen zu lassen. Der Plan kam nicht zur Ausführung[1], die Excerpta paucula des Loftusius in der Waltonschen Polyglotte (tom. VI) scheinen das einzige Ergebnis zu sein, das derselbe aus seiner Beschäftigung mit dem Werke darbieten konnte. Wenn in der Notiz des Kardinals Wiseman: „Totum librum aliquando edendum auspicatur ... Samuel Lee“[2], dieses „auspicari“ im Sinne eines eigenen effektiven Vorsatzes, nicht blofs als unwirksamer Wunsch zu nehmen ist, so hätten wir am Anfang unseres Jahrhunderts den zweiten Versuch einer Veröffentlichung zu verzeichnen. Die Mitte des 19. Jahrhunderts dann erschwang sich vom Wunsche und Plane einer Herausgabe zu einem thatsächlichen Anfange. Im Jahre 1858 veröffentlichte Larsow den Beginn des Horreum mysteriorum (Prooemium und Gen. 1 bis 2, 16; pp. 8) als „specimen“ einer künftigen Gesamtausgabe: es sollte im ersten und zweiten Teile der Text der Scholien zum Alten und zum Neuen Testamente herausgegeben werden: ein dritter Teil versprach Übersetzung und Erklärung schwieriger Stellen und zum Text die Varianten der englischen und Berliner Handschriften[3]. Über das „specimen“ hinaus jedoch gedieh die Herausgabe auch diesmal nicht.

Diese vergeblichen Versuche scheinen nunmehr davon abgebracht zu haben, sich an eine einheitliche Gesamtausgabe zu wagen. Es ist auch nicht zu verwundern, dafs sich bei

[1] Rahlfs in ZATW 1889, S. 204.

[2] Hor. syr. p. 83[2] (mit Verweis auf Classical Journal nr. 46, Jun 1821, p. 247).

[3] Dem Gratulationszwecke der Schrift zur Heirat zwischen dem preufsischen und englischen Königshause sollte hierdurch gleichsam symbolisch entsprochen werden. — Die Übersetzung war ganz weise beschränkt beabsichtigt, weil eine durchgehende Übersetzung dem Syrologen nicht nötig ist, einem andern aber das Original nicht zu ersetzen vermag. Das dürfte auf einzelne Versuche durchgängiger Übersetzung der Scholien angewendet werden.

den heutigen Anforderungen an eine wissenschaftliche, vollwertige Textausgabe noch keiner gefunden hat, um monatelange Mühe auf die minutiöse Textvergleichung von Handschriften zu verwenden und dadurch das Material hierzu zu beschaffen. Man knüpfte an bereits früher erschienene Partien an und suchte stückweise das Werk zu bewältigen. Man wies namentlich jüngere Kräfte auf diese mehr mechanische und doch instruktive Arbeit hin, die auch für Entfaltung vielseitiger Kenntnisse Raum und Gelegenheit bot, und liefs sie einzelne glossierte Bücher aus dem Scholienwerk mit handschriftlichem und anderem Apparate herausgeben. Und wenn Lagarde voran mit seinen Schülern einen erklecklichen Teil dieser Aufgabe (besonders seit 1878) geleistet hat, so war es anderseits Professor Nestle, der immer wieder auf die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Scholien hinwies[1] und dadurch wohl am meisten die sich drängenden Publikationen aus Barhebräus in den letzten Jahren beförderte. Dank diesem wiederholten Hinweise liegen nunmehr die Scholien des Barhebräus zum Alten Testamente fast vollständig und ebenso zum Neuen Testamente gröfstenteils in Einzelausgaben vor. Die Scholien zu Gen. 2, 16 bis cap. 20 stehen noch aus, diejenigen zu Ex. und Num. scheinen ebenfalls noch nicht publiziert zu sein[2]. Vom Neuen Testamente stehen noch aus die Scholien zum Markusevangelium[3] und zur zweiten Hälfte der paulinischen Briefe (Phil., Kol., 1 u. 2 Thess., 1 u. 2 Tim.,

[1] So besonders in den Rezensionen der ThLZ 1878, Nr. 17, Sp. 413; 1879, 23, 539; 1880, 9, 204; 1884, 4, 82; 1889, 12, 307; 1892, 14, 348; 1895, 9, 227; 1897, 9, 234. — Diese Stellen sollen nicht blofs als Beleg dienen, sondern auch deshalb hierhergesetzt sein, weil sie fast aus allen in den angegebenen Jahren erschienenen Scholien interessante Notizen auszüglich wiedergeben und eine Richtschnur sein können, wie etwa das Werk des Barhebräus nach der inhaltlichen Exegese auszunutzen wäre.

[2] Eine Einlage in der Hs. Sachau 326 stellte sie schon längst (wohl als Breslauer Dissertation) von Wiener in Aussicht. —Von den chronologischen Tabellen ist nur eine im syrischen Texte veröffentlicht.

[3] Übrigens schon 1895 angekündigt (Scholia in Leviticum, ed. Kerber p. 6), konnte sie aber nicht erfragen.

Tit., Phil., Hebr.[1]). Eine Gesamtausgabe des Scholienwerkes nach einheitlichem Plane, auf den gleichen Grundlagen und mit derselben Form hat uns ebensowenig wie die Vergangenheit das neu erwachte und genährte Interesse gebracht, und so wird es wohl noch für lange Zeit bleiben, und der Wunsch nach einer Gesamtausgabe, dem Cheikho neuerdings Ausdruck gegeben[2], nicht so rasch, wenn überhaupt je einmal erfüllt werden.

Nach dem kurzen Überblick, der uns die Geschichte der Scholienherausgabe zeigen sollte, mag es angezeigt sein, den gegenwärtigen Stand der Editionen zu registrieren. Welches Material steht dem Bearbeiter der Scholien zu Gebote, für jetzt und vielleicht für lange Zeit? Die Publikationen erstrecken sich auf die Zeit von 1828—1899; Handschriften sind in der Zwischenzeit neu hinzugekommen; je nach dem Heimatlande der Herausgeber variieren auch die zu Grunde gelegten und beigezogenen Handschriften. Daraus ist es erklärlich, dafs erst in den letzten Jahren eine gewisse Gleichmäfsigkeit hineingekommen ist. Im Gesamtüberschlag zeigt sich die bunteste Mannigfaltigkeit in den benutzten Handschriften, in der Art der Behandlung, selbstverständlich auch in der Genauigkeit und Zuverlässigkeit des Gebotenen.

Für die einzelnen Teile der Scholien liegen folgende Einzelausgaben vor[3]: Prooemium, herausgegeben von Wiseman, Kirsch, Larsow[4]. — Genesis, zum Teil von Larsow, Uhry;

[1] Die fehlenden Teile liegen uns für diese Arbeit in selbstgefertigten Abschriften nach Sachau 326 und 134 vor, um die so wünschenswerte Vollständigkeit erreichen zu können. [2] Cheikho p. 23.

[3] Zusammenstellungen der Ausgaben sind zu finden: Nestle, Litt. syr. p. 48 sq. (bis 1888). Heppner a. a. O. S. 4[9] (1888). Morgenstern, Ausgabe der Scholien zu den beiden Königsbüchern S. v. VI (Heppner ergänzend bis 1895). Wright p. 274[4] (Nestle fortführend bis 1894). Kerber l. c. (1895). R. Duval, La littérature syriaque (bis 1898). Cheikho p. 22 sq. (mit Nachträgen p. 70).

[4] Wiseman p. 84—88 (nach Cod. Vat. CLXXI mit lateinischer Übersetzung). Kirsch-Bernstein, Chrest. syr. (1832) p. 143—145 (cod. Bodl.). Larsow, Horreum mysteriorum, specimen (1858), zugleich Gen. 1—2, 16 umfassend (nach p und englischen Handschriften).

capp. 49. 50 von Schröter[1]. — Exodus fehlt. — Leviticus: von Kerber[2]. — Numeri fehlt. — Deuteronomium: von Kerber[3]. — Libri Iosue et Iudicum: von Kraus[4]. — Ruth: von Heppner[5]. — Samuel I und II: von Schlesinger. — I und II Regum: von Morgenstern[6]. — Job: von Bernstein[7]. — Psalmen: von Lagarde[8]. — Proverbia, Koheleth, Canticum, Sapientia Sal.: von Rahlfs. — Jesus Sirach: von Kaatz[9]. — Isaias: von Tullberg. — Jeremias mit Threni: von Koraen-Wemm-

[1] Larsow l. c. L. Uhry, Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zur Genesis Kap. 21—50. Strafsburg 1898. ZDMG XXIV (1870), 495 ff.

[2] G. Kerber, Greg. Abulf. Bar-Hebraei scholia in Leviticum. Lips. 1895.

[3] A Commentary to Deuteronomy, in The American Journal of Semitic Languages and Literatures („Hebraica") vol. XIII, nr. 2, p. 89—117 (1897, mit englischer Übersetzung). Deut. 32—34 auch von Schröter in ZDMG XXIV.

[4] Vl. Kraus, Greg. Barhebraei scholia in libros Iosuae et Iudicum. Kirchhain 1894. Iud. V: J. M. Winkler, Specimen quaestionis de syriaca carminis Deborae Iud. V versione. 1899.

[5] A. Heppner, Die Scholien des Bar-Hebräus zu Ruth und den apokryphischen Zusätzen zum Buche Daniel. Berlin 1888.

[6] E. Schlesinger, Greg. Abulf. Bar-Hebraei scholia in libros Samuelis. Berlin 1897. A. Morgenstern, Die Scholien des Greg. Abulf., Barhebräus genannt, zum Buche der Könige I und II. Berlin 1895. 2 Reg. 1—5 von J. G. Hasse vgl. ebd. S. v.

[7] G. H. Bernstein, Gregorii Barhebraei scholia in librum Iob, in der Gratulationsschrift der Universität Warschau an die Universität Jena zum 300jährigen Jubiläum. Warschau 1858. Früher von demselben in Kirsch-Bernstein l. c. p. 186—210.

[8] P. Lagarde, Praetermissorum libri duo (Göttingen 1879) p. 97 bis 244. Aufserdem: O. Fr. Tullberg, Gregorii Bar Hebraei in Psalmos scholiorum specimen (Ps. 1. 2. 22). Upsala 1842. H. Rhode, Greg. Barhebraei scholia in Psalmum quintum et decimum octavum. Warschau 1832. Schröter in ZDMG XXIX (Ps. 3. 4. 6. 9—15. 23. 53). Ders., Barhebraei scholia in Ps. 8. 40. 41. 50. Warschau 1857. Fuchs, Scholien zu Ps. 23 und 29. Halle 1871. C. Knobloch, Barhebraei scholia in Ps. 68. Warschau 1852. Über Loftusius' Auszüge siehe oben S. 62.

[9] A. Rahlfs, Des Greg. Abulf., genannt Bar-Ebroyo, Anmerkungen zu den salomonischen Schriften. Leipzig 1887. S. Kaatz, Die Scholien des Greg. Abulf. Bar Hebräus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira. Halle 1892 (mit Übersetzung und Anmerkungen).

berg. — Ezechiel: von Gugenheimer[1]. — Daniel: von Freimann und Heppner[2]. — Prophetae minores: von Moritz[3]. — Die Evangelien, nach Matthäus: von Spanuth, nach Markus: fehlt, nach Lukas: von Steinhart, nach Johannes: von Schwartz[4]. — Actus apostolorum und Epistolae catholicae: von Klamroth. — Epistolae Paulinae, pars prior: von Löhr; pars posterior: fehlt[5].

Dafs diese bunte Reihe von Einzelausgaben nicht dem Ideale entspricht, das man sich von einer richtigen, mit Sicherheit verwertbaren Scholienausgabe wünscht, unterliegt wohl keinem Zweifel. In Ermanglung von etwas Besserem wird derjenige, der sich mit Barhebräus beschäftigen mufs, notgedrungen mit den Mifslichkeiten dieser zersplitterten Texte sich abfinden müssen. Für eine Behandlung der Scholien, die sich mehr auf allgemeinem Gebiete hält, mag der jetzt zugängliche Text ein hinreichend sicheres Urteil ermöglichen[6]. Aber mag es hierfür schon wünschenswert sein, für manche Dinge eine gröfsere Gewähr zu besitzen, so darf sich eine genaue Ausbeute, die ins Einzelne gehen will, mit dem in den früheren Ausgaben Gebotenen nicht unbedingt begnügen.

[1] O. Fr. Tullberg, Greg. Bar Hebraei in Iesaiam scholia. Upsala 1842. G. Fr. Koraen, C. E. Wennberg und J. A. Wittlock, Greg. Bar Hebraei scholia in Ieremiam. Upsala 1852. R. Gugenheimer, Die Scholien des Greg. Abulf. Bar Hebräus zum Buche Ezechiel. Berl. 1894.

[2] J. Freimann, Des Greg. Abulf., gen. Bar-Hebräus, Scholien zum Buche Daniel. Brünn 1892 (protokanonischer Teil). — Die deuterokanonischen Stücke von Heppner siehe oben S. 77 Anm. 5.

[3] B. Moritz, Greg. Barhebraei in duodecim prophetas minores scholia. Lipsiae 1882.

[4] J. Spanuth, Greg. Abulf. Bar Ebhraya in Ev. Matthaei scholia. Gottingae 1879. N. Steinhart, Die Scholien des Greg. Abulf. Bar-Hebräus zum Ev. Lukas. Leipzig 1895. R. Schwartz, Greg. Bar Ebhrays in Ev. Ioannis commentarius. Gottingae 1878.

[5] M. Klamroth, Greg. Abulf. Bar Ebhraya in actus apostolorum et epistulas catholicas adnotationes. Gottingae 1878. M. Löhr, Greg. Abulf. Bar Ebhraya in epistulas Paulinas adnotationes pars I. Gotting. 1889.

[6] Übrigens haben wir uns bemüht, den Text der älteren Ausgaben durchgängig nach Sachau 326 und teilweise auch nach S 134 zu revidieren und dadurch eine gewisse Einheitlichkeit des Textes zu gewinnen.

sondern mufs eine Ergänzung anstreben durch Beiziehung der neueren Handschriften, insbesondere der Sachau 326. Dann dürfte gegen die Sicherheit des Textes nicht viel mehr einzuwenden sein. Das wäre auch ein Gebiet, auf dem eine kritische Gesamtausgabe neben der formellen Vereinheitlichung noch Neues und Nutzbares bieten und neben den guten Ausgaben der letzten Jahre sich geltend machen könnte.

Nach Ursprungsgeschichte, Handschriften und Ausgaben wäre nunmehr die „Scheuer der Geheimnisse" hinreichend umschrieben. Die inhaltliche Beschreibung des Werkes wird naturgemäfs von einer mehr allgemeinen Charakteristik ausgehen, um daran die verschiedenen Arten des Dargebotenen in Bibeltexten, Textkritik, Texterklärung, Lexikographie, Chronologie und Quellen zu reihen.

2. Die Scholien des Barhebräus im allgemeinen.

Was wollte Barhebräus in den biblischen Scholien erreichen, und was wollte er bieten? Klar und bestimmt giebt er dies selbst in der Einleitung zu seinem Werke an. In einem poetisch gehobenen Prooemium, gereimt und gegliedert [1], — selbst die poetische Seite seines schriftstellerischen Schaffens findet sich sonach in seinem Universalwerke vertreten — preist er Gott, der alles geschaffen und den Geist den Menschen gegeben hat, seinen Gnadengeist vor allem denjenigen, die ihr Sinnen den heiligen Schriften zuwandten, und er zählt dann auf, was sie bisher geleistet haben: die einen haben den Sinn der heiligen Schriften enthüllt (Auslegung), die andern die Worte zurechtgebracht (Kritik), wieder andere die Zeiten berechnet (Chronologie [2]), und auch der Bedeutungs-

[1] Es ist die nämliche Wortspielerei, wie sie in seiner sonstigen makamenartigen Poesie sich findet.

[2] Wiseman p. 89 übersetzt die Stelle mit „Geschichte schreiben"; dafs hier die engere Bedeutung „chronologische Erläuterungen zur Heiligen Schrift" gemeint ist, ergiebt sich aus dem Zusammenhang und aus dem Inhalt der Scholien selbst.

bestimmung wandte man sich mit Vorliebe zu (Lexikographie). Im Hinblick auf diese Leistungen der Vergangenheit schien es dem Verfasser nützlich, alle die verschiedenen Seiten der Schriftbearbeitung in einem Werke zusammenzutragen oder, dichterisch gesprochen: „Samen (d. i. weniges) der Erklärungen aller Art (inhaltlich und formell) zur gesamten Heiligen Schrift in dem Ackerlande dieser kleinen Abhandlung niederzulegen; und dauernden Gewinn hoffe ich für mich und andere dadurch erworben zu haben; denn viele Bücher zu besitzen, ist nicht jedermanns Sache, und auch nicht, den Preis für sie zu bezahlen [1]; nur einzelner Rücken vermag die Schwere ihrer Kosten zu erreichen und viele Schwalben in ihrem Schatten nisten zu lassen“ [2]. Diesem Programm entsprechend wollte Barhebräus sozusagen ein biblisches Handbuch schaffen, das dem Bibelleser eine umfangreiche Bibliothek von Spezialwerken ersetzen sollte, und so sehen wir denn Barhebräus die ganze Heilige Schrift textkritisch, inhaltlich erklärend, worterläuternd und mit chronologischen Erläuterungen und Zeittabellen behandeln.

Die „kleine Abhandlung“, wie er bescheiden sein Werk ankündigt, ist ihm unter den Händen zu einem umfangreichen Buche geworden, in welchem er fast alle Bücher der Heiligen Schrift glossiert. So behandelt er im Alten Testament der Reihe nach: Pentateuch, Josue, Richter, Samuel, Psalmen, Könige, Sprichwörter, Sirach, Prediger, Hohes Lied, Weisheit,

[1] Könnte auch heifsen: „ihre Kapitel aufzuzählen“, d. i. ihren Inhalt im Gedächtnis zu haben.

[2] D. i. andern die Gelegenheit zur Ausnutzung seiner Bücherschätze zu geben. So glauben wir (gegen Wiseman p. 90: sub eorum vero umbra hirundinum turba nidificat = sie werden mifsachtet, beschmutzt gelassen) den Sinn bestimmen zu sollen; denn auch dieser letzte Satz mufs etwas aussagen, worin sein Buch Abhilfe schaffen kann: wenige besitzen die nötigen Bücher, und wenn sie dieselben besitzen, sind sie nicht geneigt, vielen sie zum Gebrauche zu überlassen. — Es ist nicht leicht, dieses Proömium richtig zu verstehen. Klärend vermag vielleicht die Bemerkung zu dienen, dafs Barhebräus hier ein Wortspiel nach dem andern gebraucht und dadurch gezwungen ist, die einfachen Gedanken in geschraubten Bildern wiederzugeben.

Ruth, Susanna, Job, Jesaias, kleine Propheten, Jeremias mit Klageliedern, Ezechiel, Daniel, Bel, der Drache. Im Neuen Testament folgen den vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe (Jak., 1 Petr., 1 Joh.), dann die 14 paulinischen Briefe nach der gewöhnlichen Ordnung. Die Aufeinanderfolge der Bücher ist zum Teil eine neue, wie sie in keiner von den bekannten Ausgaben zu finden ist (Ceriani, Codex Ambrosianus, Urmia, Lee [1]). Die deuterokanonischen Schriften finden sich in seinem Verzeichnis ebenfalls vertreten. Übrigens darf aus dem Fehlen einzelner Bücher bei Barhebräus nicht ohne weiteres ein Schlufs auf seinen Kanon gemacht werden. So kommentiert er die Bücher der Chronik nicht und führt auch im Proömium zu Reg. an [2], dafs letztere mehr allgemein angenommen seien als die Chronik, weil sie inspiriert seien. Im Buche Samuel jedoch citiert er auch die Chronik und bringt namentlich gegen Schlufs einige Parallelen dazu. Es war wohl die Gleichheit des Inhaltes, die ihn von einer eigenen Behandlung absehen liefs. Aus den Makkabäerbüchern, die er gleichfalls nicht kommentiert, führt er in der Einleitung zu Jeremias eine Erzählung an (2 Makk. 1, 18 ff.). Esra, Nehemias und Esther fehlen auch in einem nestorianischen Codex [3]; im grofsen und ganzen erkannten auch die Nestorianer diese Bücher an, und bei Barhebräus, der sonst auf manche Kleinigkeiten achtet, würde wohl eine Bemerkung über die Bezweiflung derselben erwartet werden dürfen [4]. Das Fehlen der vier katholischen Briefe Jud., 2 Petr., 2 und 3 Joh. scheint mit der Geschichte ihrer Übersetzung zusammenzuhängen, da Barhebräus bemerkt, dafs sie erst später übersetzt wurden [5]. Die Apokalypse scheint Barhebräus nicht anerkannt zu haben, weil sie gar nicht erwähnt wird.

[1] Vgl. Cornely, Introductio I, 114.

[2] In Morgensterns Ausgabe S. 2. [3] Vgl. Rhode l. c. p. 4.

[4] Vgl. E. Nestle, Urtext u. s. w. S. 230. — Auch Baruch 1 und 2 nennt er am Schlufs der Scholien zu Jeremias.

[5] Vgl. E. Nestle, Einführung (2. Aufl.) S. 77.

Bezüglich der äufseren Form der Scholien ist zu bemerken, dafs Barhebräus nur herausgerissene Verse und Versstücke, ja einzelne Worte der Peschittho kommentiert. Nach der Einleitung sind die Glossen gedacht im Anschlufs an den zusammenhängenden Text. Dabei mufs es jedoch auffallen, dafs er oft aus der Rolle zu fallen scheint; denn er sucht in seinen Erklärungen auch diejenigen Ergänzungen zu geben, bei denen der zusammenhängende Text keinen Zweifel obwalten läfst. Das Textcitat wird durch ܗ̄, anderwärts ausgeschrieben ܗܢܘ oder ܗܢܘ ܕܝܢ (= d. i.[1]) von der Erklärung getrennt, und dies geschieht mit solcher Regelmäfsigkeit, dafs das Fehlen dieser Formalität auf ein freieres Citat zum Zwecke der Erklärung schliefsen läfst[2]. Eine eigentümliche Form der Erklärungsweise finden wir beim Beginn des Werkes einigemal angewendet, die mit den scholastischen Obiectiones und Responsiones Verwandtschaft aufweist: mit ܗܦܟܬܐ leitet er einen „Einwand" ein, mit ܦܪܝܐ giebt er die „Lösung" desselben[3].

3. Die in den Scholien verwendeten Bibeltexte.

Als Hauptziel seiner Scholienbearbeitung hat Barhebräus, wie eben erwähnt, angekündigt, in einem Sammelwerk alles das zusammenzutragen, was für das Verständnis der Heiligen Schrift notwendig und nützlich sein konnte und ein Studium derselben auch ohne reichhaltigen Bücherapparat ermöglichte. Erwartet man nun in Rücksicht auf den Zweck des Buches und auch zufolge seiner eigenen Ankündigung zunächst auf die Sacherklärung das Hauptgewicht gelegt zu sehen, so wird man diese Erwartung nicht erfüllt sehen. Unter der Arbeit

[1] Die unrichtige Deutung Hoffmanns (= ܗܘܐ = est) wurde schon von Rhode l. c. p. 66, nota 5 berichtigt.

[2] Dies wurde manchmal bei Textvergleichen nicht beachtet; nur ganz wenige Fälle sind ausgenommen, so z. B. Sir. 24, wo vereinzelte syrische Wörter mit ihren syrischen oder arabischen Äquivalenten erklärungshalber zusammengestellt werden.

[3] In späteren Büchern vgl. zu 1 Sam. 15, 28. 2 Kor. 3, 13.

drängt sich ihm wohl infolge seiner Anlage und Vorliebe für Textkritik, so scheint es, ein anderer Zweck gleich bedeutsam oder noch mehr in den Vordergrund: die Textfeststellung und die Textvergleichung. Er selbst giebt hierfür einen zufälligen Grund an. Die syrische Übersetzung, die damals schon den Namen Peschittho trug, war allerorts in den Händen der Syrer. Darum mufste sie Barhebräus aus praktischen Gründen seiner Schrifterklärung zu Grunde legen. Von ihrem inneren Werte hatte er jedoch keine grofse Vorstellung, fand sich vielmehr veranlafst, dieses „Fundament" seiner Schriftexegese ob seiner „Gebrechlichkeit", d. i. wegen seiner Fehlerhaftigkeit, zu stützen und zu sichern. Dazu schien ihm die syrische Übersetzung aus dem Griechischen, die sogen. syrohexaplarische Übersetzung, vorzüglich geeignet, da sie ihm weit besser zu sein dünkte als die Peschittho. Wenn die syrohexaplarische Übersetzung zur Sicherung des Textes genügte, so hiefs ihn der Zweck der „Erläuterung" und Erklärung den Kreis der zu verwendenden Texte weiter ziehen und noch verschiedene andere Übersetzungen zu seinem Scholienwerke verwerten.

So finden wir denn in den Scholien neben den Peschitthocitaten, die voranstehen und den Ausgangspunkt der Texterklärung bilden, sehr zahlreiche Fragmente aus der Syrohexapla angeführt; er hat Wort gehalten, wenn er in der Einleitung versprach, er werde „vieles" aus der Syrohexapla beibringen; in der Regel fügt er zum Peschitthocitat auch die entsprechende syrohexaplarische Parallele. Aber auch aus den andern Übersetzungen, die er aufserdem noch genannt: Übersetzung des Aquila, des Symmachus und Theodotion, aus der Quinta und Sexta, hat er mehr oder weniger zahlreiche Citate mit den beiden erstgenannten verglichen und teils billigend teils ablehnend besprochen. Er bot, wenigstens zu einzelnen Büchern der Heiligen Schrift, noch mehr, als er angegeben. Es finden sich, namentlich häufig zu den Psalmen, die armenische und die koptische Bibelübersetzung citiert. Auch der samaritanische Pentateuch und die arabische Version kommen in verein-

zelten Citaten vor. Er übergeht auch die Rezension des Jakobus von Edessa nicht ganz. Die Überarbeitung des Thomas von Heraklea tritt uns in ziemlich zahlreichen Parallelen zur Philoxeniana des Neuen Testamentes entgegen. Diese zahlreichen und so verschiedenen Bibeltexte, die Barhebräus in seinen Scholien mit grofsem Fleifse zusammengestellt hat, sollen nun im folgenden eine etwas ausführlichere Erörterung erfahren.

a) Der Peschitthotext bei Barhebräus.

Die verschiedenen Versuche, die unternommen wurden, um die Peschittho bei den Syrern durch eine vermeintlich bessere Übersetzung zu verdrängen, gelangen nicht. Barhebräus hat die Abneigung gegen sie geerbt; aber die thatsächlichen Verhältnisse zwangen ihm dieselbe auf und führten ihn wider Willen dazu, über seine Zeit hinaus der Peschitthoforschung Dienste zu leisten. Diese Dienste bestehen nicht blofs darin, dafs er den Peschitthocitaten den gröfsten Raum unter den verschiedenen Texten gewährte. Seine Vorliebe für Textkritik, die ihn zur Sicherung und Erklärung Parallelen aus verschiedenen Texten nebeneinander stellen liefs und so die Eigenart seiner Schrifterklärung bestimmte, mufste ihn auch dazu führen, einen kritisch gesicherten Peschitthotext zu erstreben. Er konnte nicht die nächste beste Handschrift, die ihm an seinem Arbeitsaufenthalt eben zugänglich war, als Textzeuge für die Peschittho annehmen und sich damit begnügen, sondern er mufste verschiedene Handschriften zum Vergleiche heranziehen, besondere Gruppen derselben unterscheiden und verwerten, einzelne bedeutsame Texteszeugen eigens zu Wort kommen lassen. Das hat er auch gethan und dadurch von seinem kritischen Sinne Zeugnis gegeben; zugleich aber hat er uns damit die Möglichkeit geboten, das Material festzustellen, auf dem sein Peschitthotext beruht, und wir können auf Grund dessen einen annehmbaren Mafsstab gewinnen, um den Wert des dargebotenen Peschitthotextes im ganzen und in Einzelheiten zu beurteilen.

1. Grundlagen zur Feststellung seines Peschitthotextes.

Barhebräus citiert oft andere Lesarten, als sie ihm das Exemplar bot, das er vor sich hatte, und dem er den Text in der Regel entnahm. Bald entnimmt er solche Lesarten einer, bald mehreren Handschriften, ohne dieselben näher zu bezeichnen (so Gen.[1] 21, 31; 24, 65; 30, 41; 36, 43; 40, 10. Ex. 2, 7; 3, 12. Jos. 11, 1. 2 Sam. 23, 10. 2 Reg. 5, 7. Ps. 16, 5; 17; 19, 15; 25, 17; 28, 8; 32, 7; 37, 24; 42, 7; 43, 1; 49, 19; 51, 21; 68, 10; 78, 22; 81, 4; 104, 13; 106, 16; 143, 3. Is. 9, 14; 28, 27. Dan. 2, 40. Sus. 17. Os. 14, 9. Mich. 2, 7. Mal. 3, 2, Prov. 3, 10. Matth. 26, 30; 27, 60; 28, 5. Mark. 4, 36; 15, 7. Luk. 2, 14. 39; 24, 36. Act. 18, 23; 27, 5. 16. 17. 27. Röm. 4, 3. 2 Kor. 4, 4. 2 Thess. 2, 3. Tit. 1, 12); manchmal giebt er auch die Zahl derselben an („alle", „einige" oder noch bestimmter); unter dem Stichworte „einige sagen oder lesen" verbirgt sich ebenfalls ab und zu eine lesartliche Notiz, namentlich häufig punktueller Natur (z. B. Ps. 17, 15; 42, 9; 88, 16. Prov. 12, 10. Job 16, 7. Amos 8, 5. Matth. 21, 12; 25, 24. 28. Mark. 13, 34; 15, 37. Luk. 1, 2. Joh. 1, 46; 5, 2). Er schätzt auch ihr Alter, wenn er sie ab und zu als „alte" Handschriften bezeichnet (so Ps. 18, 21; 68, 23; 72, 9. Cant. 1, 1. 16. Is. 33, 14; 38, 12; 51, 9. Jer. 31, 29; 51, 14. Dan. 1, 7. Joh. 1, 28); ihnen gegenüber nennt er andere „neue Handschriften" (Jer. 19, 10[2]). Einmal führt er auch auf die Quelle hin, aus der er die zahlreichen Handschriften hauptsächlich kennen lernte: „in allen Handschriften des Lukas, die in den heiligen Kirchen gelesen werden, steht . . ." (Luk. 3, 38).

[1] Auch bei denjenigen Schriften, die noch nicht publiziert sind (vgl. oben S. 75 f.), begnügen wir uns, nach der gewöhnlichen Vers- und Kapitelabteilung zu citieren, weil in den zu erhoffenden Ausgaben diese Einteilung selbstverständlich angegeben wird.

[2] So ist in der Ausgabe an der angegebenen Stelle, die im Drucke nicht ganz klar ist, zu lesen; so haben auch die Barhebräushandschriften S und s.

Dafs Barhebräus neben dem Alter der Codices auch auf deren Herkunft geachtet hat, ergeben die öfter begegnenden Gruppen von „östlichen und westlichen Handschriften“ (Ps. 10, 5; 107, 4. Is. 59, 16. Jer. 13, 9. Amos 5, 16). Zu Is. 59, 6 stellt er den östlichen Handschriften ausdrücklich „die unsrigen“ gegenüber, und damit giebt er einen Fingerzeig, in den „östlichen“ Handschriften nicht blofs eine lokale Herkunftsbestimmung zu sehen, sondern es will damit auch eine Parteiangehörigkeit ausgesprochen sein. Die östlichen Handschriften gehören den Ostsyrern oder der nestorianischen Richtung an, während er die Handschriften der eigenen Partei, der Monophysiten oder Jakobiten, als „westliche“ Textzeugen bezeichnet. Dies führt uns auf eine mit den östlichen Handschriften verwandte Quelle, aus der Barhebräus Material für seine Peschitthobearbeitung erhebt. Sehr häufig bringt Barhebräus Citate verschiedenster Art, die er mit dem Namen „die Nestorianer“ einführt[1]. Dafs hierunter keine eigene Bibelübersetzung der Nestorianer zu verstehen sei, ist schon lange festgestellt[2]. Nicht so einheitlich ist die weitere Frage beantwortet worden, ob wir darunter nicht allenfalls eine Rezension des Peschitthotextes, von Nestorianern gefertigt und bei den Nestorianern in Geltung, zu sehen haben[3]. Wenn wir a priori die Entwicklung des Peschitthotextes bei Jako-

[1] Bruns in Eichhorn, Repert. XIII, 186 f. hat die regelmäfsig abgekürzte Bezeichnungsform ehedem in Nestorius aufgelöst und glaubte, dafs dieser wohl als exegetische Autorität gedachte Nestorius nur einmal zu den Psalmen (Ps. 118, 176) citiert werde. — Matth. 10, 22 citiert Barhebräus „Handschriften der Nestorianer“; Hebr. 2, 9 stellt er die Nestorianer den „Handschriften der christlichen Völker“ gegenüber.

[2] Die Nestorianer hielten an der Peschittho als ihrer anerkannten Übersetzung fest; vgl. Wright p. 19.

[3] Cornely I, 414 bezeichnet diese Citate des Barhebräus als eine Rezension, dem Kardinal Wiseman folgend (p. 139 sqq.): allerdings weise sie nur geringfügige Differenzen auf. A. Ceriani p. 1 kennt als Rezension der Peschittho nur die des Jakobus von Edessa; ebenso E. Nestle, Urtext u. s. w. — Über eine historische Nachricht von der nestorianischen Überarbeitung der Peschittho siehe Wright p. 19. Diese wird in Zweifel gezogen in R. Duval, La littérature syriaque: Add. p. 5.

biten und Nestorianern betrachten, so versteht es sich von selbst, dafs letztere die vor den Vokalsystemen abgefafste Peschittho nach ihrem eigenen System vokalisiert haben gegenüber den Jakobiten. Ebenso leicht ist es erklärlich, dafs unter den unvermeidlich auftretenden handschriftlichen Varianten sich je eine bestimmte Gruppe mehr bei der einen oder bei der andern Partei vertreten findet. Der einmal geschehene Rifs, der einen Austausch und eine Anpassung zwischen Monophysiten und Nestorianern wie sonst überall, so auch auf diesem Gebiete hinderte, förderte um so mehr die engere Beziehung der beiderseitigen Gelehrten unter sich und mochte auch dazu angethan sein, die Einführung beabsichtigter Differenzpunkte wie im Dogma so im Schrifttext zu begünstigen. Dazu braucht es keine eigene Überarbeitung, Rezension oder Revision der Heiligen Schrift. Wenn wir die Nestorianercitate bei Barhebräus prüfen, so stellen sie sich als das Ergebnis einer solchen geschichtlichen Wandlung dar. Der weitaus gröfste Teil seiner nestorianischen Citate beruht auf formalen Unterschieden in der Vokalisation der Schulen: verschiedene Punktation von Eigennamen, Substantiven, Adjektiven, Verben; verschiedene Schreibweise; grammatikalische Unterschiede finden sich in grofser Menge notiert (Zurückziehung der Vokale bei Aleph und ʿAin [1], Verschiedenheit in den Hilfsvokalen [2], Punktation bei Vorantritt von Partikeln [3], abweichende Pluralbildung [4], Variationen in der Ansetzung von Suffixen [5]). Auch diejenigen Unterschiede, welche über die formale Bedeutung hinaus als lesartliche sich kundgeben, halten sich wiederum zum gröfsten Teil auf dem Gebiete der Punktation (ob Aphel oder Peal, ob Ethpeel oder Ethpaal u. s. w.).

[1] Z. B. Gen. 12, 16; 14, 2; 40, 14. Lev. 2, 4. 2 Sam. 8, 16. 1 Reg. 2, 22. Prov. 29, 13. Is. 26, 9.

[2] Z. B. Gen. 19, 3. Ex. 16, 23. Lev. 2, 4. Iud. 10, 12. 1 Reg. 6, 15. Is. 24, 4. Ez. 25, 12.

[3] Z. B. Gen. 19, 11; 35, 23; 43, 27. Os. 12, 2.

[4] Z. B. Gen. 21, 28. 1 Reg. 4, 28.

[5] Z. B. 1 Sam. 25, 40. Dan. 1, 10.

Nehmen diese gewifs nicht bedeutsamen Unterschiede der Nestorianer gegenüber der Peschittho der Jakobiten die übergrofse Mehrzahl der von Barhebräus verzeichneten Lesarten hinweg, so gehen die darunter nicht einbegriffenen sachlichen Varianten nicht hinaus an Tragweite und Zahl über die Verschiedenheiten, wie sie sonst unter Handschriften mit verschiedener historischer Entwicklung einzutreten pflegen[1]. Nur sofern sich eine gewisse Stetigkeit in den minimalen Differenzpunkten bei den nestorianischen Handschriften offenbart, könnte man von einer nestorianischen Rezension der Peschittho in beschränktem Sinne bei Barhebräus reden; keineswegs aber läfst sich darin eine bewufste, nach bestimmten Grundsätzen durchgeführte Revision der syrischen Bibel erblicken[2].

Eine ähnliche Beurteilung wird auch eine andere handschriftliche Quelle, der Barhebräus einige wenige Citate entnimmt, erfahren müssen. Es ist das die sogen. „karkaphensische Überlieferung", auch als „die Karkaphenser" bezeichnet. Von den elf uns begegnenden Stellen finden sich neun in den Scholien zu den Psalmen, je eine findet sich zum Propheten Jeremias und zum Evangelium des hl. Lukas[3]. Wiseman, der in Hor. syr. p. 149 sqq. eine längere Abhandlung über karkaphensische Handschriften veröffentlichte, hielt dieselben für die Vertreter einer eigenen Peschitthorezension, während man sie vor ihm als eigene Übersetzung betrachtet hatte[4]. Mit Hilfe der Citate des Barhebräus vermochte er einige Handschriften mit Lesarten der Peschittho als der „traditio Karkaphensis" angehörig zu erweisen. Seitdem ist es jedoch gelungen, namentlich infolge der eingehenden For-

[1] Zu Hebr. 2, 9 glaubt Barhebräus einen Einfluſs der dogmatischen Anschauungen über Christi Person auf die etwas weiter differierende Lesart der Nestorianer als möglich annehmen zu sollen.

[2] Vgl. auch Wiseman p. 140 sq.

[3] Danach ist Rhode p. 10 zu korrigieren, der sie nur zu den Psalmen angeführt sein läfst.

[4] B. O. II, 283; vgl. Näheres bei Wiseman p. 149 sqq.

schungen des Abbé Martin [1], auf Grund eines umfangreicheren Materials festzustellen, dafs wir unter diesem Namen keine eigene Peschitthorezension, geschweige denn eine eigene Übersetzung zu suchen haben, sondern nur Handschriften einer grammatikalischen Punktationsschule der Monophysiten in ihnen besitzen: derlei Manuskripte repräsentieren nur eine philologisch-grammatikalische Überlieferung über Punktation und Aussprache des heiligen Textes [2]. Zu diesem Resultate stimmen auch die wenigen Barhebräuscitate [3]. Sie sind zum Teil blofs grammatikalischer Natur und besagen nur verschiedene Punktation: Ps. 25, 17 punktiert die Peschittho wie die Karkaphenser gegenüber einem andern handschriftlichen Textes-zeugen; Ps. 69, 4 erklärt er eine Punktation, die sich „in allen Wörterverzeichnissen der karkaphensischen Überlieferung" finde (es handelt sich darum, ob verbum tertiae geminatae oder mediae vav anzunehmen ist), für unrichtig. Ebenso handelt es sich um Punktation und Aussprache in Ps. 90, 5, um einen grammatischen Formunterschied in Ps. 94, 8. Zu Jer. 13, 9 citiert Barhebräus eine Schreibweise und Vokalisierung, die er als „gegen die grammatische Regel" verstofsend kennzeichnet. Pael und Peal bilden die Differenz, die er zu Luk. 23, 46 zwischen der traditio Karkaphensis und der Peschittho notiert. Einzelne Angaben gehen jedoch darüber hinaus und begründen verschiedene Lesarten, so Ps. 26, 6; 45, 2; 107, 23; 126, 3; 135, 23 [4]. Wiseman

---

[1] La tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens, zuerst erschienen im Journal asiatique 1869, dann separat im Jahre 1870; auch in dem späteren Aufsatze: La Massore chez les Syriens, im Journ. asiatique 1875, ist eine längere Abhandlung über diese Frage enthalten (p. 156—175).

[2] Ausführlicheres darüber Wright p. 20—24 nach den Ergebnissen von Martin.

[3] In ihrem ganzen Umfang waren sie Wiseman und auch den Späteren noch nicht zugänglich.

[4] In Wiseman p. 159 sq. sind blofs drei Stellen angegeben: 26, 6; 107, 23; 136, 1. Letztere jedoch ist unrichtig citiert, es mufs heifsen: 135, 23. Auf Grund dessen, dafs er diese Stelle in seinem karkaphensischen

hatte auf die verschiedene Punktation in den karkaphensischen Handschriften und einige andere Eigentümlichkeiten (Ordnung der Bücher der Heiligen Schrift, lesartliche Varianten, Orthographie der griechisch-syrischen Wörter, der Heracleensis angepafst; vgl. l. c. p. 235) seine Ansicht gegründet, diese Handschriftengruppe enthalte eine eigene Textesrezension. Aber in manchen dieser Punkte variieren die karkaphensischen Handschriften selbst wieder untereinander. Selbst wenn alle diese Stellen miteinander und die Citate des Barhebräus mit ihnen übereinstimmen würden, so wäre es zu weit gegangen, eine gemeinsame Textesrevision als die Grundlage derselben anzunehmen. Wie bei den „Nestorianern" ist auch unter den „Karkaphensern" nach der schrifttextlichen Seite hin nur eine bestimmte Gruppe von Peschitthohandschriften zu verstehen, die aus einer Schule hervorgegangen sind und das Gepräge einer einheitlichen formalen Behandlung mit den damit selbstverständlich gegebenen Folgeerscheinungen einer näheren Verwandtschaft an sich tragen[1].

Die soeben als „Karkaphenser" bezeichnete und geschilderte Textart hat man einmal für irgend eine hervorragende Handschrift gehalten[2]. Das ist nicht richtig gewesen, wie aus obiger Darlegung erhellt. Wohl aber scheint man so urteilen zu müssen über zwei andere Textquellen des Barhebräus, die einen Eigennamen als Bezeichnung tragen. Zu Gen. 19, 33[3] wird nach der Göttinger Handschrift und einer Randkorrektur in Sachau 326 eine Punktationsvariante an-

Manuskript nicht fand, glaubte er es von dem von Barhebräus benutzten inhaltlich verschieden (p. 204). Auf Grund aller oben angegebenen Stellen und auf Grund der eben angeführten Korrektur wäre die Frage neuerdings zu untersuchen.

[1] Das Verhältnis der von Wiseman nicht verglichenen Stellen zu den karkaphensischen Handschriften zu bestimmen, ist uns nicht möglich, weil solche nicht zugänglich sind.

[2] Wiseman p. 149 sq.

[3] In B. O. II, 283 „cap. XII", was nach der Kapiteleinteilung in den Scholien auch stimmt. Wiseman p. 140[5] hat dieses Citat in seinem vatikanischen Codex nicht zu finden gewufst.

gegeben, die der „Handschrift des Mar Michael“ entnommen sein will; ebenso zu Ps. 73 in p und g am Rande. Auch zu Cant. 4, 2 wird eine Lesart aus einer ebenso bezeichneten Handschrift vermerkt [1] und von Barhebräus als unrichtig abgelehnt. Zum Buche der Richter findet sich in p und g eine Erklärungsnotiz am Rande, welche p ebenfalls einem Mar Michael mit dem Titel eines Patriarchen zuweist. Assemanus giebt ihm den gleichen Titel auch schon an andern Stellen. Ps. 25, 17 beruft sich Barhebräus darauf, dafs der „selige Mar Michael so überliefert hat“. Wer ist nun dieser berühmte Texteszeuge, den Barhebräus besonders anzuführen für wert hält? Da er ihn öfters nennt ohne besondere Charakterisierung, so setzt er voraus, dafs er ganz leicht zu erkennen und zu unterscheiden war. Dies dürfte dann am ehesten sich bewahrheiten, wenn derselbe ein berühmter Mann war, und wenn er einer nicht gar fernen Vergangenheit angehörte. Dies trifft nun zu bei dem Patriarchen Mar Michael, dem Älteren oder dem Grofsen, wie Abbeloos und Lamy das Epitheton übersetzen († 1199 [2]). Unter seinen Werken findet sich allerdings keines über die Heilige Schrift [3]; doch rühmt Barhebräus von ihm, dafs er in den heiligen Schriften sehr bewandert war und Tag und Nacht sich mit Bücherschreiben beschäftigte [4]. Dies läfst auf einen reichhaltigeren Bücherkatalog schliefsen, als er sonst von ihm bekannt ist. Vielleicht ist unter dieser „Handschrift des Mar

[1] Sachau 326 schreibt dieses Citat dem Jonier, d. i. der Syrohexapla zu; jedoch in der Sh findet sich diese Lesart nicht. — Assemanus hat B. O. II, 283 ebenfalls ein Citat von Michael zu Cant. erwähnt; dieses konnte Wiseman p. 140[5] in seinem verstümmelten Codex selbstverständlich nicht mehr auffinden.

[2] Vgl. Greg. Barhebr. Chron. eccl. I, 606. Wright p. 250.

[3] Die Randnotiz zum Buche Iudic. könnte ihrem Charakter nach auch einem geschichtlichen Werke, etwa der grofsen Chronik desselben, entnommen sein, die Barhebräus für sein Chronikon fleifsig benutzt hat. — Die Werke Michaels sind bei Abbeloos-Lamy l. c. I, 605[1] und zum Teil auch in B. O. II, 154 sqq. angegeben.

[4] Abbeloos-Lamy l. c. I, 606.

Michael" irgend eines seiner Werke zur Heiligen Schrift zu verstehen oder eher noch eine Handschrift des Bibeltextes, die, von ihm gefertigt oder in seinem Besitze befindlich, einer besondern Autorität sich erfreute.

Noch ein einzelner Texteszeuge kommt zu Wort bei der Erklärung der Stelle Sap. 7, 27, Johannes von Maron, der das Pael statt des sonst für die Peschittho bezeugten Aphel liest. Assemanus[1] sieht in diesem Zeugen denjenigen dieses Namens, den Barhebräus in seinem Chronikon an einem neu errichteten Kloster in Gubos fruchtbringenden Unterricht erteilen läfst[2]. Dies hält auch Wright fest[3]. Abbeloos-Lamy jedoch vermuten, es sei dies irgend ein berühmter Maronite gewesen, sei es Schüler, sei es Abt im Kloster des Maro: dieser habe den von Barhebräus citierten Kommentar zum Buche der Weisheit geschrieben[4].

Daniel von Salach kommt öfter als Erklärer der Heiligen Schrift zu Worte[5]. Zwei Stellen, an denen er citiert wird, sind jedoch textlicher Natur und stellen verschiedene Lesarten dar. Ps. 45, 2 liest er statt: „die Thaten dem Könige" „die Thaten des Königs", also mit dem Genitivzeichen statt des Dativs. Zu Ps. 90, 5 findet sich eine verschiedene Punktation angeführt zu einem Substantiv, das dadurch einen andern Sinn gewinnt. Diese Lesarten sind jedenfalls seinem Psalmenkommentar entnommen, von dem wir wissen und der in einer abgekürzten Gestalt erhalten ist[6]. Nach einer andern Quelle dieser beiden Citate zu suchen, haben wir mangels weiterer Nachrichten über seine exegetischen Arbeiten keinen Anlafs.

Im Zweifel können wir sein, des näheren zu bestimmen, welcher Quelle die Citate unter dem Namen des Jakobus von Edessa entnommen sind. Er hat eine Peschitthore-

[1] B. O. II, 283.

[2] Die Angabe des Barhebräus siehe in der Ausgabe Abbeloos-Lamy l. c. I, 403 sq. [3] Wright p. 223.

[4] Ibid. p. 403[2]. [5] Vgl. später. [6] Vgl. Wright p. 159 sq.

vision unternommen. Mit Hilfe des griechischen Textes überarbeitete er den Peschitthotext des Alten Testamentes und schuf eine Art Mischlingstext[1]. Von dieser monophysitischen Peschitthorezension sind nur fünf Handschriften in Europa vorhanden, enthaltend den Pentateuch, 1. und 2. Buch der Könige mit Daniel, 4. Buch der Könige, den Propheten Isaias, den Propheten Ezechiel unvollständig. Aufserdem hat Jakobus auch Kommentare und Erläuterungen zur Heiligen Schrift geschrieben. Die wenigen Lesarten, die Barhebräus zu den Psalmen citiert (Ps. 2, 1; 4, 2; 5, 10; 22, 28; 27, 1. 4. 11), können wohl seiner Textesrezension entstammt sein, und es scheint dies eher anzunehmen, da er ja in seinen Schrifterklärungen wohl den nichtrevidierten Peschitthotext zu Grunde gelegt hat. Dafs er selbst in seinen Kommentaren seine Rezension zu Grunde gelegt, und dafs so diese Citate beiden Quellen entstammen könnten, ist nicht wahrscheinlich, da seine Textesrevision (im Jahre 704—705) erst gegen Ende des Lebens unternommen wurde (gest. 708[2]). So dürften wir denn in diesen wenigen Citaten ergänzende Lesarten zur erwähnten monophysitischen Peschitthorezension verzeichnen.

Eine Frage bezüglich der Textbehandlung bei Barhebräus — sie spielt oft bedeutsam auch auf die Lesarten des Textes hinüber — bleibt noch kurz zu erörtern. Barhebräus giebt sehr häufig[3] Punktationen einzelner Wörter mit Worten an[4], führt verschiedene Schreibungen an, bezeichnet sogar manchmal kleinere Varianten aufser dem Citat noch durch eigene

[1] Vgl. darüber Ceriani p. 27. — Cornely I, 391 meint, es sei vielmehr die Syrohexapla als Grundlage genommen und die Peschittho nur als Einschlag beigezogen worden.

[2] Vgl. Wright p. 17. 143.

[3] Sehr oft scheint er ganze Abteilungen hindurch die Citate zu keinem andern Zwecke anzuführen, als um Punktationsbemerkungen daran zu fügen.

[4] Er punktiert mit Vokalzeichen in der Regel nicht, nur ab und zu ist das bei ihm zu beobachten. Dafs in letzteren Fällen diese Vokalzeichen von ihm selbst herrühren, ergiebt sich daraus, dafs die nachkommende Angabe und Erklärung darauf Bezug nimmt.

Feststellung. Ist nun darin etwa eine ähnliche Textbearbeitung für die syrische Bibel zu sehen, wie wir sie aus der hebräischen Massora bereits seit langem kennen? In einer umfangreichen Darlegung hat Abbé Martin nachzuweisen unternommen, dafs es syrische Massorethen gegeben habe, welche Schriften sie verfafst, welchen Einflufs sie auf die Entwicklung der grammatikalischen Studien bei den Syrern ausgeübt haben. Seine Resultate sind im allgemeinen zustimmend aufgenommen worden[1]. Dafs Barhebräus sich diese reichhaltige grammatikalische Litteratur, wie sie die Massora darbot, nicht entgehen liefs, ist von vornherein zu erwarten. Eine solche massorethische Schule ist von ihm mit besonderem Namen genannt und aus seinen Scholien mit Sicherheit erkannt worden: die karkaphensische Überlieferung. Das, was er unter dem Titel „Nestorianer" beibringt, ist sachlich nicht verschieden von dem, was wir sonst in massorethischen Handschriften finden. So werden auch seine übrigen Punktationsglossen und sonstigen derartigen verwandten Angaben nichts anderes sein als der Niederschlag der massorethischen Textbehandlung bei den Syrern. Und wenn er die nestorianische Massora eigens unterscheidet und in der „karkaphensischen Überlieferung" eine besonders hervorragende und sich zum Teil unterscheidende Punktationsschule der Jakobiten hervorhebt, so werden wir in den Angaben, die ohne nähere Charakterisierung beigebracht werden, entweder die allgemein syrische Punktation und Feststellung des Peschitthotextes oder die monophysitische Überlieferung dieser Art gegenüber den Ostsyrern[2] oder auch die allgemein monophysitisch-jakobitische Textbehandlungsart im Unterschied von einer einzelnen Schule oder einem einzelnen Zeugen derselben finden dürfen. Diese massorethischen Glossen, die Barhebräus auf jeder Seite seines Scholienwerkes in

[1] Vgl. besonders Wright p. 20—25; R. Duval, La littérature syriaque p. 69—74.

[2] So z. B. Act. 2, 9, wo er die Peschittho den Nestorianern gegenüberstellt.

grofser Anzahl anführt, werden jedenfalls von verschiedenen Handschriften, Zusammenstellungen solcher Angaben wie seine übrigen Textmaterialien, herrühren. Sie haben den grofsen Wert, dafs uns durch sie, wie in manchen andern massorethischen Handschriften, ältere und älteste Aussprachenotizen erhalten sind. Nicht alle werden selbstverständlich solchen älteren Ursprung aufweisen. Gar manche werden von Barhebräus selbst angefügt worden sein; dies legt sich dann besonders nahe, wenn die Punktation oder die sonstigen Angaben nur in der Gegenüberstellung der verschiedenen Übersetzungen, wie sie Barhebräus selbst gemacht hat, ihren Grund haben[1]. Dies ist einigermafsen zu berücksichtigen, wenn man nach dieser Richtung hin Barhebräus ausbeuten will; es müfste das ausgeschieden werden, was so zufälligen Ursprung genommen hat, aufser man rechnete Barhebräus nicht blofs zu den Quellen für die Massora, sondern auch zu den Schöpfern derselben[2]. So besitzen wir denn in diesen massorethischen Angaben bei Barhebräus zum grofsen Teil einen Überrest derjenigen Textbehandlung, die bei den Syrern seit langem in Übung war. Sind diese Bemerkungen des Barhebräus wie auch der andern massorethischen Handschriften wichtig für die Grammatik[3], so haben sie für den Peschitthotext den Wert einer auf alte Zeit sich zurückdatierenden Punktation und gewährleisten uns auch sonst zahlreiche andere lesartliche Differenzen.

Wenn wir dieses reiche Material überschauen, das Barhebräus zur Feststellung seines Peschitthotextes verarbeitet hat, so müssen wir gewifs seine tiefgehenden und umfassen-

[1] Übrigens erstreckte sich die massorethische Textbearbeitung nicht blofs auf die Peschittho, sondern auch auf die Syrohexapla und die Heracleensis (vgl. R. Duval l. c. p. 73). Auch bei Barhebräus finden sich derartige Angaben zu den beiden Texten.

[2] L. Weingarten, Die syrische Massora nach Barhebräus (1887), hat für den Pentateuch eine Zusammenstellung gegeben. Die nestorianischen Notizen hat er in der Einleitung abgethan, im Verzeichnis nur ab und zu darauf verwiesen. Die massorethischen Notizen zur Syrohexapla hat er in der Regel übergangen.

[3] Vgl. darüber später.

den Studien anerkennen. Was ihm der Stand der syrischen Exegese zu seiner Zeit für seinen Zweck dargeboten, hat er reichlich benutzt und uns so einen Einblick gewährt in die Arbeitsweise und die Arbeitsmittel eines syrischen Exegeten des 13. Jahrhunderts. Aber neben diesem gewifs wertvollen Ergebnisse dürfen wir ein anderes Resultat nicht aufser Auge lassen, das uns den Wert und die Bedeutung des Peschitthotextes bei Barhebräus illustriert. Die zahlreichen, zum Teil alten Handschriften, die er beigezogen, die verschiedenen Schulen, die er in Textesfragen in seinen Scholien zu Wort kommen läfst, die umfassende Litteratur, die sich in ihnen ausgebeutet findet, die achtsame Behandlung, die Barhebräus selbst geringfügig erscheinenden textlichen Varianten zuwendet, müssen uns ein erhöhtes Vertrauen in die kritische Sicherheit und Verwertbarkeit des Peschitthotextes einflöfsen, den die Scholien des Barhebräus uns bieten. Im folgenden soll nunmehr sachlich und geschichtlich die Verwertbarkeit dieses Peschitthotextes und seine Verwertung behandelt werden.

2. Verwertbarkeit des Peschitthotextes bei Barhebräus und Geschichte seiner Verwertung.

Dafs Barhebräus die handschriftliche Bezeugung irgend einer Peschitthotesart nicht sehr ausschlaggebend sein läfst, sondern sie gern einem glatten Sinne oder auch dem Zeugnis der vorgezogenen Syrohexapla oder auch irgend einer andern Übersetzung opfert, ist ein Mangel seines textkritischen Standpunktes, thut aber im übrigen dem Werte seiner Citate keinen Eintrag. Im Gegenteile sehen wir daraus, dafs er dem Sinn zulieb seine Lesarten nicht ändert, dafs er eine Achtung hat vor dem handschriftlichen Wortlaut. Zudem bietet Barhebräus fast auf jeder Seite seiner Scholien Beispiele, dafs er nicht blofs auf die den Sinn ändernden Abweichungen achtete; er hat es nicht versäumt, auch kleine und unbedeutende Varianten, die den Sinn und die Auffassung keineswegs ändern, selbst solche blofs formeller Natur sorgfältig zu notieren.

Von dieser Seite aus wäre also gegen die textkritische Verwertbarkeit seiner Peschitthocitate nichts zu erinnern. Aber wenn die Art der Anführung in diesen Fällen ein Zeugnis dafür ist, dafs Barhebräus den Text genau citieren will, ist dies ebenso gewifs für alle seine Peschitthocitate, auch für diejenigen, welche eines derartigen Merkmales entbehren? Oder ist ein Unterschied zu machen zwischen genauer und blofs sinngemäfser Anführung der Stellen, und wenn sich dies nicht leugnen lassen sollte, ist der Unterschied dieser beiderseitigen Citationsarten auch äufserlich zu erkennen? Das ist eine grundlegende Frage für die Verwertbarkeit des Scholientextes.

Es ist bestritten worden, dafs Barhebräus den Peschitthotext genau citiere[1]. Der Zweifel an der Zuverlässigkeit der Citate ist begründet worden durch den Hinweis auf die mannigfachen Differenzen, die der Barhebräustext mit unsern bekannten Ausgaben zeigt. Wenn wirklich Barhebräus in regelloser Weise bald freier, bald genauer citierte, so wären seine Varianten von zweifelhaftem Werte, wenigstens soweit sie für sich allein stünden. Aber diese Anschauung ist nicht wohl vereinbar damit, dafs Barhebräus auch einen textkritischen Zweck verfolgte. Wenn wir genauer zusehen, so kann sie auch aus inneren Gründen nicht zu Recht bestehen.

Wir wollen absehen von denjenigen Stellen, die nur bei unvollständiger Beiziehung des Vergleichungsmaterials als ungenaue Citationen betrachtet wurden[2]. Wie solche früher bezweifelte Stellen sich für den weiterschauenden Blick bestätigt finden, so kann es auch noch öfter gehen mit den jetzt nur

[1] So von Rhode p. 8: wie die Syrohexapla, so citiere er auch die Peschittho nicht überall genau (folgen Beispiele für die Ungenauigkeit); Gerber in ZATW 1896, S. 264: man könne bei den kurzen Citaten nie entscheiden, ob der Text so vorlag oder ob ihn Barhebräus gekürzt hat; Goritz l. c. p. 3: „Textum Peschitthonianum haud ita accuratum".

[2] So wurde oft nur der Polyglottentext in Vergleich genommen, während die Barhebräuslesart sich im Urmiatexte oder in Cerianis Codex Ambrosianus bestätigt fand.

durch Barhebräus belegten Lesarten. Aber es läfst sich trotzdem nicht leugnen, dafs manche Varianten nur ungenaue Citationen sind. So kommt es häufig vor, dafs er Textverse in die Erklärung einbezieht und sie dann in freierer Weise vorträgt[1]; dann läfst er aber auch das Zeichen, das ein eigentlich angeführtes Citat unterscheidet („d. i."), in der Regel aus[2]. Ohne Zweifel hat er auch manche Verse gekürzt, einzelne Zwischensätze ausgelassen, wenn sie ohne Bedeutung für seine Erklärung waren, namentlich appositionelle Zusätze wie „der König von . . ." und ähnliche, oder auch sich mehrmals wiederholende Ausdrücke bei gleichgebauten, koordinierten Satzgliedern[3]; aber diese Abweichungen offenbaren sich sofort als beabsichtigte Auslassungen. Dafs er manchmal die Verse umstellt, thut auch der sonstigen Genauigkeit keinen Eintrag[4]. Auch dafs er die folgenden Verse mit dem Vorausgehenden verbindet, läfst sich nicht selten beobachten und ist ebenso selbstverständlich. Ab und zu ist es ihm offenbar nur um die Erklärung der einzelnen Worte zu thun; dann reifst er sie aus ihrer Verbindung los, läfst Suffixe, Präpositionen aus, fügt Verbindungspartikeln hinzu u. dgl.; niemand aber wird darin eine Variante des Textes suchen, weil die Sachlage dies von selbst ausschliefst[5]. Bei den Citaten der Syrohexapla verfährt er viel freier (vgl. S. 128). Aber dies bilde

[1] Aus diesem Grunde sind die Schriftcitate, welche Barhebräus von andern Büchern her als Parallelen oder Beweise in seine Erklärung aufnimmt, nicht ohne Vorsicht zu verwerten; jedoch ganz unbrauchbar sind auch sie nicht.

[2] So erledigen sich beispielsweise die von Rhode angeführten ungenauen Citate: Job 1, 6; 37, 10; 38, 9.

[3] Solche Auslassungen scheint Kerber l. c. gemeint zu haben, wenn er Barhebräus für unzuverlässig hält.

[4] So bei Rhode: Job 39, 14 nach 39, 16; solche Versetzungen kommen häufig vor, manchmal weil der frühere Vers die Erklärung zum späteren bilden mufs.

[5] Einzelne Herausgeber der Scholien haben ihre Variantenangaben selbst so weit ausgedehnt, was eine Nachprüfung dieser ihrer Vergleiche fordert.

kein Präjudiz gegen die Genauigkeit in den Peschitthocitaten; bei aller Hochschätzung für dieselbe ist sie ihm nach der thatsächlichen Anlage der Scholien doch nur ein sekundäres Hilfsmittel der Textkritik und Exegese.

Auch bei peinlicher Genauigkeit wird sich ein Schriftsteller, der einen Text nur bruchstückweise kommentiert, eine derartige Freiheit und Beweglichkeit immer bewahren. Barhebräus, dies das Resultat unserer Erwägung, beliebt manchmal eine etwas freiere Citation, aber nicht in regelloser Willkür, sondern obige Grundsätze lassen die freie Verwertung von dem strengen Citate sicher unterscheiden. Mit diesen Beschränkungen und aus den angeführten Gründen schliefsen wir uns dem Vertrauen an, das Gottheil in die Genauigkeit des Barhebräustextes setzt[1]. Dieses Vertrauen haben auch alle diejenigen, die sich eingehender mit der Peschittho bei Barhebräus beschäftigten, ihm in der Praxis immer entgegengebracht. Nur auf die vorausgesetzte Genauigkeit der Citate konnte sich und hat sich die bisherige Verwertung der Barhebräusscholien zur syrischen Textkritik gegründet.

Wie oben gezeigt, knüpft sich die erste Kunde von den Scholien des Barhebräus an den Namen des anglikanischen Erzbischofs Jakobus Usser. Die Herausgabe der Scholienhandschrift sollte sobald als möglich verwirklicht werden; sogleich aber begann Usser die Ausbeute derselben für den Peschitthotext. An den Rand seiner Peschitthohandschrift, die einer Peschitthoausgabe zu Grunde gelegt werden sollte, trug er sich die ihm hierfür bedeutsam erscheinenden Varianten ein als dem „Gregorius Syrus“ entstammend. Die Ausgabe

[1] Zur Textkritik der Peschittho, in „Mitteilungen des Akademisch-orientalischen Vereins zu Berlin“ 1889, Nr. 2, S. 25. — Dafs Barhebräus aus dem Gedächtnis citiere, ist ausgeschlossen durch den Umfang der Texte, die er aus Peschittho und andern Übersetzungen beibringt; übrigens sagt er selbst, dafs er aus vorliegenden Handschriften citiere; Ps. 10, 5: „alle östlichen und westlichen Handschriften, die ich eingesehen habe“ (vgl. Ps. 5, 17). Dies würde aber blofs Gedächtnisfehler ausschliefsen, nicht ein absichtliches Abgehen vom genauen Wortlaut.

Ussers kam nicht zu stande; aber durch ihn fanden die Barhebräuslesarten ihren Weg in die Waltonsche sogen. Londoner Polyglotte und wurden in dem mageren Variantenapparat derselben für die Peschitthokritik verwertbar gemacht[1]. Wie in dieser Polyglotte die Verwertung der Scholien mit einer Verwendung für die Peschitthokritik zusammenfällt, so ist auch die weitere Geschichte dieser Handschrift, die oben kurz angedeutet wurde, eine Geschichte ihrer Beiziehung zur Textkritik. Die Peschittholesarten des Barhebräus nahm Lee, sei es mittelbar (durch Walton) oder unmittelbar[2], in die zweite Gesamtausgabe der syrischen Bibel auf. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs die nächste Gesamtausgabe der Peschittho die Barhebräuscitate unmittelbar benutzte. Eher möglich und begründet scheint die Annahme, dafs wenigstens durch Lee die Lesarten desselben auch in die sogen. Urmiabibel Eingang gefunden haben. Von dieser fragmentarischen und mehr zufälligen Beiziehung der Barhebräuslesarten in den Bibelausgaben ging man zu einer mehr systematischen Vergleichung und Zusammenstellung des Barhebräustextes mit den sonst bekannten Handschriften und Ausgaben über. Fast alle neueren und neuesten Veröffentlichungen haben die Barhebräuslesarten mit einigen oder allen leichter erreichbaren Peschitthotexten zum Vergleiche zusammengestellt und so den Barhebräus in die syrische Textkritik systematisch eingeführt[3]. Neben diesen blofsen Variantenangaben der Scholien-

[1] Walton, resp. der Bearbeiter des Variantenapparates Thorndicke wollte jedoch nicht alle Randnoten der Usserschen Peschitthohandschrift aus Barhebräus aufnehmen, sondern eine ihm passend erscheinende Auswahl aus denselben geben.

[2] So scheint wenigstens Ceriani p. 3—4 anzudeuten: neben dem hl. Ephräm habe er auch die Citationen des Barhebräus benutzt.

[3] Wenn die verschiedenen Peschitthoausgaben von Walton, Lee, Ceriani und der Urmiatext mit l, l′, a und u bezeichnet werden, so ist der Barhebräustext von den Herausgebern verglichen: Gen. mit l, l′, a, u; Lev.: l, a, u; Deut.: l, a, u; Jos. u. Iudic.: l′, a; Sam.: l, l′, a, u; Reg. l, l′, a, u; (Job nur an wenigen Stellen; Psalmen ebenfalls; Prov., Koh, Cant., Sap. an vereinzelten Stellen); Sir.: Lagarde (Apocr.), a; Ruth: l, a.

publikationen sind zwei selbständige Arbeiten daran gewesen, den Barhebräustext gesondert für einzelne Bücher zu verarbeiten: Gottheil, Zur Textkritik der Peschittho (1889)[1], und darauf erwidernd Rahlfs in einem eingehenden Aufsatz: Zur Textkritik der Peschittho[2], wo er die Aufstellungen des Vorigen zurückweist und den Psalter einer eingehenden Besprechung unterzieht.

In einer der letzten Publikationen zur Textkritik der Peschittho ist Barhebräus gegenüber der obigen Anerkennung ziemlich gering angeschlagen, und da ihr sonst eine Bedeutung als vorbildliche Arbeit für dergleichen Forschungen zuerkannt werden mufs[3], so dürfen wir dieses Urteil nicht übergehen. Barnes in „An Apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version“[4] p. VIII findet die Citate der Schriftsteller nicht lohnend; so sei es auch mit Barhebräus, er sei jüngeren Datums, und die Quelle seiner Citate sei häufig ungewifs. Dem gegenüber scheinen mehrere Vorbehalte angezeigt. Von der Quelle des Barhebräus wissen wir freilich zunächst nur, dafs sie nicht über das 13. Jahrhundert herabereicht. Er wird eben eine Handschrift zu Grunde gelegt haben, die sich ihm durch ihren Zustand empfahl, wohl nicht ganz alt, aber auch wohl keine ganz neue Abschrift. Wenn aber ein syrischer Schriftsteller aus dem 13. Jahrhundert einen Peschitthotext überliefert, zu dem er alte Handschriften beizieht, so kann doch die allerdings verhältnismäfsig späte Zeit nicht so sehr in das Gewicht fallen. Aufserdem stehen Alter und Güte der Handschrift nicht immer im entsprechenden Verhältnis; es kommt darauf an, von welchen

---

us., Bel., Draco: Lag., l, a; (Is.: von Tullberg in der Einleitung einiges zusammengestellt; Jer. nicht verglichen); Ez.: l, a; Dan.: l, a; Proph. min.: l′, a, u; vom N. T. ist nur Joh. mit l′ verglichen.

[1] In Nr. 2 der „Mitteilungen des Akademisch-orientalischen Vereins zu Berlin“ S. 21—28.

[2] In ZATW 1889, S. 161—177.

[3] Vgl. E. Nestle darüber in ThLZ 1898, Nr. 2, S. 40.

[4] Cambridge 1897.

früheren Handschriften sie herstammen, und wie zuverlässig sie dieselben wiedergeben. Thatsächlich teilt Barhebräus sehr viele gute Lesarten mit dem sogen. Codex Ambrosianus des Ceriani, dem auch Barnes (ibid. p. xxi) mit Recht eine grofse Hochschätzung entgegenbringt. Übrigens können wir uns diesem weniger günstigen Urteile über Barhebräus gegenüber, das sich wohl nicht auf genaue Einsichtnahme in die Sache stützen wird [1], auf die höhere Wertung berufen, die ihm von anderer kompetenter Seite geworden ist. So betont Rahlfs, dafs der künftige Bearbeiter der Peschittho den Barhebräus nicht umgehen könne [2], und Nestle hebt ebenfalls die textkritische Bedeutung desselben hervor: „Zunächst haben die Scholien des Barhebräus für die Herstellung der syrischen Bibel Wert.“ [3]

Den Peschitthocitaten des Barhebräus — dies das Resultat der Erörterungen — fehlt es nicht an der erforderlichen Genauigkeit; seine Textgrundlage ist eine gute, so dafs sie für die Textkritik der Peschittho Beachtung verdient. Wie die Barhebräuslesarten bisher hierfür Verwertung gefunden, so können sie auch für die Zukunft nicht übersehen werden, wo es darauf ankommt, das erreichbare Material möglichst vollständig zusammenzustellen. Ist das einmal als feststehend angenommen, so verengert sich die Frage nach der Bedeutung des Barhebräustextes zur speziellen Untersuchung: Welche Stellung nimmt der Barhebräustext unter den bisher bekannten Vertretern der Peschittho ein? Eine ge-

[1] Für Barnes und seinen Zweck kam Barhebräus überhaupt nicht in Frage, weil er zur Chronik keine Scholien bietet. — Rhode hat trotz seines unzulänglichen Materiales ein weit besseres Urteil darüber (p. 7), und er hätte noch anerkennender geurteilt, wenn ihm der Text des Barhebräus richtig vorgelegen hätte (so Job 6, 5. 16), oder wenn er mehr Vergleichungsmaterial gehabt hätte (so Job 10, 22 Bh = poc, uss, a, u; Ps. 18, 46 Bh = a, u; 49, 16 Bh = a, u); an den angegebenen Stellen glaubte er die Barhebräuslesart dem Polyglottentexte nachsetzen zu sollen, während diese doch mit den anerkannt besten Zeugen übereinstimmt.

[2] ZATW 1889, S. 161. [3] ThLZ 1895, S. 227.

drängte Übersicht über den jetzt erreichbaren und gewöhnlich beigezogenen Peschitthotext möge uns zu dieser Untersuchung überleiten.

3. Der jetzt in den Ausgaben vorliegende Peschitthotext.

Wie steht es mit dem Peschitthotext, mit dem der Syrologe zurechtkommen mufs? Schlimm genug, das ist die allgemeine Klage der Kenner[1], und öfter bereits wurde dieser ungünstige Zustand, mit Beispielen belegt, einläfslich dargethan[2]. Das handschriftliche Material ist für den Peschitthotext ein ziemlich reiches[3], aber nur zum geringsten Teile hat es bis jetzt eine ausgiebigere Verwertung gefunden[4]. Was jetzt als Quelle für den allgemein erreichbaren Peschitthotext zu Gebote steht, sind die fünf Gesamtausgaben desselben und eine die deuterokanonischen Stücke ergänzende Ausgabe, welch letztere wohl auf dem umfangreichsten handschriftlichen Material beruht und am besten bearbeitet ist.

Zum erstenmal wurde der ganze Peschitthotext in der Pariser Polyglotte veröffentlicht. Er wurde fast ganz hergestellt durch Gabriel Sionita; das Buch Ruth bearbeitete Abraham Ecchellensis (1645). Auf welchen Handschriften dieser Text beruht, ist nicht festgestellt. Barnes[5] glaubt, eine dieser beigezogenen Handschriften durch Vergleich identifizieren zu können; zweifellos seien jedoch auch andere Handschriften verwendet worden, die bis jetzt noch nicht festgestellt werden konnten. Schon Lee[6] hatte betont, dafs die zur Verarbeitung gekommenen Handschriften jüngeren Ur-

[1] Vgl. Nestle, Urtext u. s. w. S. 230 f.; Barnes l. c. p. xiv.

[2] Ceriani p. 1 sg. Fr. Baethgen, Untersuchungen über den Wert der Peschittho zu den Psalmen, 1878; A. Rahlfs in ZATW 1889, S. 161 ff.; Barnes l. c. p. xiv ff.

[3] Vgl. Ceriani p. 7—17.

[4] Ceriani p. 1—7 giebt auch die Handschriften an, die bei den textkritischen einzelnen Ausgaben eingesehen wurden; vgl. auch A. Rahlfs in ZATW 1889, S. 161 ff.

[5] Vgl. ibid. p. xv—xx.

[6] Classical Journal, June 1821: Remarks on the Collation of Syriac Mss. (nach Ceriani p. 1 sg.).

sprungs seien; die von Barnes identifizierte Handschrift soll eine neuere und unzuverlässige sein.

Dieser Peschitthotext findet sich dann leichter zugänglich, aber dem Wesen nach in der gleichen Gestalt wieder in der Londoner Polyglotte von Walton (1657). Sie will nur einen Abdruck von der Pariser Polyglotte bieten. Die Differenzen zwischen den beiden Polyglottentexten werden sich deshalb wohl auf Verbesserung der Druckfehler beschränken. Übrigens ist der Text der Londoner Polyglotte an (herübergenommenen oder neu gemachten) Druckfehlern ziemlich reich [1]; auffällig oft ist eine Auslassung infolge von Homoioteleuta zu konstatieren [2]. Sonst ist ein Fortschritt zu verzeichnen im Umfang der publizierten Texte: Esther, Judith, Tobias, Baruch, Ep. Ier., 2 Makk. [3] fehlten in der Pariser Polyglotte und sind hier ergänzt. Auch in der Textbehandlung ist ein Schritt vorwärts gethan: die Londoner Polyglotte hat in den „Variae lectiones syriacae" (tom. VI) einen kritischen Apparat beigegeben. Allerdings ist der Umfang der Handschriften ein geringer [4]: für den Pentateuch Usser 1 (uss 1 bezeichnet), für das ganze Alte Testament eine weitere Handschrift von Usser (= uss 2); Pocockes Handschrift enthält dazu eine zweite Übersetzung von Susanna [5] (= poc); zum Psalterium

[1] Bei einem Vergleich des Barhebräustextes mit den Peschitthoausgaben (vielleicht ein Zehntel des ganzen Textes) sind uns in folgenden Versen Druckfehler begegnet: Gen. 3, 4; 4, 3; 9, 15; 14, 13; 21, 21. 31; 22, 24; 25, 15; 27, 33; 36, 22; 38, 1; 43, 7. Ex. 34, 13. Jos. 5, 10; 15, 43. Iudic. 5, 31; 8, 27. 2 Sam. 5, 8; 23, 36. 2 Reg. 5, 13; 23, 17. Job 20, 13. Ps. 33, 4; 40, 16; 73, 2; 78, 40. Prov. 31, 29. Cant. 5, 12; 8, 9. Sir. 6, 2. Ez. 32, 27. Dan. 1, 11; 11, 4. Bel 35. Sus. 6 in den var. ll. tom. VI. Os. 4, 19 in den var. ll. tom. VI.

[2] So Ex. 28, 15. Num. 13, 30. Jos. 22, 26. 1 Sam. 13, 14. 2 Sam. 6, 23. Ps. 45, 4. 5. Cant. 2, 11.

[3] 3 Esdr. und Tob. bis 7, 11 sind in der Londoner Polyglotte, Ps. 151 bereits in der Pariser Polyglotte aus der Syrohexapla entnommen; vgl. Ceriani p. 3. [4] Ceriani p. 2.

[5] Ceriani p. 2. 5. Zwei Peschitthoübersetzungen zu Sus., abweichend von der Sh, erwähnt auch Barhebräus; vgl. Heppner a. a. O. S. 18.

drei Handschriften (zu den bisherigen eine zweite von Pococke = poc 2); für die Propheten noch das sogen. Erpeniusmanuskript (von 1174); nachträglich sind noch einige Scholienauszüge zu den Psalmen aus Barhebräus beigefügt, jedenfalls auch zu textkritischen Zwecken. Was die Zuverlässigkeit des darin gebotenen Textes anlangt, so wird darüber geurteilt: das von der Pariser Polyglotte Herübergenommene entziehe sich einer näheren Wertung; die neu hinzugekommenen Teile seien sorgfältig bearbeitet; dagegen sollen die Varianten in tom. VI nachlässig zusammengestellt sein[1]; zudem sind die Handschriften alle jüngeren Datums.

Die Peschitthoausgabe von Samuel Lee (1823) hat den Text der Londoner Polyglotte zu Grunde gelegt und ihn nach den besten Regeln der Kritik, wie der Verfasser sagt, verbessert; welches diese Regeln gewesen seien, hat er nirgends angegeben. Die beigezogenen Handschriften gehen über das 10. Jahrhundert nicht hinauf, die Citate aus Ephräm ausgenommen; auch den Barhebräus hat er benutzt[2]. Ein Hauptmangel dieser Ausgabe ist das Fehlen jeglicher Varianten, so dafs eine Erkenntnis der Quellen, aus denen Lee in den einzelnen Fällen geschöpft hat, und wie er sie behandelt hat, sich nicht gewinnen läfst. Einen Grad tiefer stimmt noch Rahlfs sein Urteil über diesen Text: die vereinzelten Verbesserungen würden aufgewogen durch neue Druckfehler; ohne Vergleich mit der Londoner und Pariser Polyglotte sei der Leesche Text nicht zu gebrauchen[3]. Ebenso urteilt

[1] Lee, Remarks nach Ceriani l. c.

[2] Ceriani p. 3 sg.; dort sind auch die Handschriften näher bezeichnet.

[3] ZATW 1889, S. 163. — Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel S. 140, hält die Leesche Ausgabe dagegen durchaus für brauchbar und für die textkritische Verwertung der Peschittho im allgemeinen für genügend; vgl. Gottheil, Zur Textkritik der Peschittho S. 21; letzterer hält den Leeschen Text seinerseits nicht für so feststehend, um auf weitere Hilfsmittel verzichten zu können. — Über einen angeblichen Neudruck der Leeschen Ausgabe vgl. Ceriani p. 4. 22.

neuestens Barnes[1]. Auf Grund unserer partiellen Vergleichsresultate haben wir keinen Anlafs, dieses Urteil zu rektifizieren. Druckfehler der Vorlage sind stehen geblieben: Gen. 27, 33. Jos. 15, 43; 22, 26. Iudic. 8, 27. 2 Reg. 23, 17. Ps. 45, 4. 5 [3. 4]. Prov. 31, 29. Cant. 2, 11; 8, 9. Dazu kommen noch eine Anzahl neuer Versehen: Gen. 42, 4. Ex. 28, 4. Lev. 11, 42. Jos. 19, 27. 1 Reg. 7, 46; 17, 10. Ps. 7, 10; 36, 8. Os. 13, 15. Zach. 4, 7; 11, 17. Einzelne Stellen scheinen nach Anweisung von Walton. tom. VI. var. ll., korrigiert; so Jer. 26, 22. Von einem Genügen dieser Textausgabe kann nur dann die Rede sein, und es war auch wohl so gemeint, wenn man das erforderliche Mafs von Zuverlässigkeit entsprechend verringert je nach der besondern Absicht, die man bei Verwertung derselben verfolgt.

Die der Zeit nach folgende Bibelausgabe von Urumia oder Urmia (1852) soll auch auf nestorianischen Handschriften beruhen und insofern eine Ergänzung zu den andern Ausgaben bieten. Die Mutmafsung, sie bringe nur einen Abdruck des Leeschen Peschitthotextes, suchte Ceriani[2] durch den Hinweis auf den Titelfehler zu stützen[3]. Schon Rahlfs lehnte dies als nicht zu beweisen ab; er führt an, dafs sich die von Barhebräus als „nestorianisch" bezeichneten Lesarten wirklich in der Urmiabibel finden[4]. Dafs diese Ausgabe selbständig Handschriften verwertete, scheint zweifellos. Fehler, die die Urmiabibel mit Lee und Walton gemeinsam hat, weisen auf eine Benutzung des Polyglottentextes hin: z. B. Num. 16, 31. Jos. 22, 26. Cant. 8, 9. Dafs auch neue Druckfehler sich einschleichen würden, war zu erwarten: Gen. 1, 26: 16, 13; 30, 1: 47, 20. Ex. 15, 20; 16, 35: 25, 17. Lev. 27,

[1] L. c. p. xv. [2] L. c. p. 5.

[3] ܐܠܦܣܝܣ statt ܐܠܦܣܝܣ.

[4] ZATW 1889, S. 164. — Auch Barnes l. c. p. xiv meint, einige Fehler von Lee seien verbessert, aber keine Variante sei ein Ergebnis von Handschriftenbenutzung. — Über das Verhältnis der „Nestorianer"-Citate bei Barhebräus zur Urmiabibel vgl. S. 114 f.

25. 1 Reg. 12, 11. Job 22, 21. Prov. 27, 25; dazu werden einige Kapitelbezeichnungen am Rande übersehen und eine Reihe falsch gezählt (so von Num. 9, 6 an). Teilt so die Urmiabibel mit Lee die etwas mangelhafte Druckkorrektheit, so ist es bei ihr ebenso zu bedauern, dafs die Quellen ihrer oft ganz guten Lesarten nicht sicher nachzuweisen sind.

Lagarde hat es unternommen, die deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes, die in Lee und der Urmia-Ausgabe fehlen, gesondert herauszugeben[1]. Er bietet keinen Abdruck des Polyglottentextes, sondern eine Überarbeitung desselben auf Grund der schon früher bekannten und zugänglich gemachten Varianten und mit Beiziehung von sechs neuen Handschriften. Die Varianten sind in einem kritischen Apparat sorgfältig verzeichnet[2].

Aufser diesen eigentlichen Druckausgaben ist auch eine Handschrift durch photolithographische Wiedergabe genau zugänglich gemacht: Codex Ambrosianus. Translatio syra Pescitto veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI. photo-lithographice edita a Sac. Abb. Ant. M. Ceriani, 1876 bis 1883. Diese Peschitthohandschrift ist von hervorragendem Alter und von grofser Korrektheit und bietet einen sehr guten Text[3]. An Alter kann ihr nur eine Handschrift an die Seite gestellt werden (Mus. Brit. ms. 14425, Gen. und Ex. enthaltend). Den Wert des darin gebotenen Textes hat Cornill zu bestreiten gesucht, ja ihn den schlechtesten Text genannt[4]. Rahlfs hat jedoch überzeugend dargethan[5], dafs dieses ungünstige Urteil auf schwachen Gründen beruhe, und Cornill hat sich selbst dadurch, wie Barnes berichtet[6], von dieser Unterschätzung bekehren lassen. Was die Korrektheit der

[1] Libri veteris Testamenti apocryphi Syriace. Lipsiae 1861.

[2] Die wenigen Fehler der Ausgabe und die sonstige Beurteilung siehe bei Ceriani p. 5.

[3] Ceriani p. 15 beschreibt sie näher. — Eine angekündigte eingehendere Behandlung derselben ist nicht erschienen.

[4] Ez. p. 145. [5] ZATW 1889, S. 181 ff. [6] L. c. p. x.

Schreibung betrifft, so sind allerdings manche Fehler zu verzeichnen, meistens auf Unachtsamkeit beruhend und leicht als Versehen zu erkennen; namentlich einzelne Auslassungen, durch Homoioteleuta verursacht, fallen auf, so Gen. 22, 6: 29, 29. 1 Reg. 3, 18. Ez. 1, 26. Dafs der Codex sehr gerne Doppelbuchstaben nur einfach schreibt, mag öfter ein Nachlässigkeitsfehler sein. Es mag manchmal orthographische Eigentümlichkeit sein, wie sie der Codex Ambrosianus auch sonst aufweist; so eine Vorliebe für Aleph protheticum (z. B. Gen. 1, 6. Ex. 12, 34; 16, 14. Deut. 33, 13. Iudic. 15, 8[1]), plene-Schreibung von ܐܰܒ und ܐܰܒܺܝ in der Regel in Verbindung mit etwas gedehnter Schreibweise, um die Zeile auszufüllen[2], Abwerfung des ܬ bei 3. sg. f. Impf. und 3. pl. f. Perf.[3] Im übrigen besteht die allgemeine Hochschätzung, die man dem Codex Ambrosianus entgegengebracht hat, zu Recht. Seine Schreibungseigentümlichkeiten sprechen für hohes Alter, und soweit bis jetzt seine Lesarten geprüft wurden, sind sie als gut und zuverlässig anerkannt worden.

Die angeführten Ausgaben sind in erster Linie als Zeugen für das Alte Testament angeführt und erörtert worden. Während die Forschung in dieser Richtung bis in die neueste Zeit herab fortgeführt worden ist, hat das syrische Neue Testament seit langem die Kräfte für andere Probleme in Anspruch genommen, und die Bedeutung und Entwicklung der Peschittho für das Neue Testament ist wenig Gegenstand der Untersuchung gewesen[4]. Darum ist auch der Textbestand, der hierfür in Frage kommt, ein wenig umfangreicher. Die Ausgaben von Widmanstadt (1555) und von Leusden-Schaaf

[1] Nach Noeldeke a. a. O. § 51 ist dies in alten Handschriften ziemlich häufig.

[2] Also allerdings nicht blofs am Ende der Zeile, wie Martin, La Massore p. 99, mit Recht bestreitet, aber doch zu dem Zwecke, die Zeile auszufüllen. Sonst liebt die Handschrift eine plene-Schreibung nicht.

[3] Auch eine Schreibart, die in frühere Zeiten zurückweist; vgl. N § 50 B; § 158 E.

[4] Nestle, Einführung (2. Aufl. 1899) S. 85.

(1709) sind in den späteren Ausgaben (London 1816, Urmia 1846) wiederholt worden[1]. Die übrigen syrischen Texte, welche der Peschittho an die Seite treten, kommen im allgemeinen für den Barhebräustext nicht in Betracht[2].

Nach diesem kurzen Überblick über den Stand des Peschitthotextes in unsern Ausgaben, die zur textkritischen Behandlung in der Regel beigezogen werden, erübrigt uns noch die Anwendung auf den Text des Barhebräus. Es kann sich hier nicht um Einzelheiten handeln — diese allein würden Stoff geben zu einer umfangreichen Schrift —, sondern um die allgemeinen Grundlinien, in denen sich dieses gegenseitige Verhältnis umschreiben läfst.

4. Verhältnis des Peschitthotextes bei Barhebräus zu den angeführten Ausgaben.

Wie verhält sich der Peschitthotext, wie er uns in den Scholien des Barhebräus überliefert ist, zu den übrigen bisher bekannten Texten? Was bietet er Neues? Inwiefern ist er für die Peschitthoforschung zu verwerten?

Dafs wir nicht eine ausgeprägte Eigentümlichkeit beim Barhebräustexte erwarten, davor schützt uns die Kenntnis der Geschichte der Peschittho und ihres textkritischen Zustandes. Wir haben es bei der Peschittho, wie sie uns einmal unter diesem Namen vorliegt[3], nicht mit verschiedenen Rezensionen zu thun; wir haben keine Handschriftenfamilien, deren Charakteristik einigermafsen feststünde. Den uns zu Gebote stehenden Texten liegen Handschriften zu Grunde, aber zum Teil überarbeitet. Die Differenzen selbst sind noch auf keine einheitliche Grundlage zurückgeführt, aus der sich eine bestimmte Richtung der Abweichungen fest-

[1] Nestle a. a. O. S. 84.

[2] Übersicht und Charakteristik in C. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus (München 1896) p. 1—6.

[3] Die allenfalls hinter ihr liegende Entwicklung berührt uns hier nicht; vgl. Holzhey a. a. O. S. 2.

stellen liese. In den allermeisten Fällen handelt es sich nur um gröfsere oder geringere Korrektheit des ziemlich unversehrt erhaltenen Textes, die wohl vorwiegend, aber nicht in ausschliefslicher Weise nach einer Seite hin gravitiert. Über diese allgemeinen Linien des gegenseitigen Verhältnisses unter den Texteszeugen greift auch Barhebräus nicht hinaus. Das Gewicht seiner Autorität, das wir im obigen zu werten versucht haben, legt sich bald für diese, bald für jene Seite der lesartlichen Divergenzen in die Wagschale, vor allem zu Gunsten derjenigen Texteszeugen, die durch ihre Herkunft und Eigenart ohnehin eine grofse Gewähr ihrer Korrektheit zur Schau tragen. Soweit die letzteren Lesarten eine selbständige Sicherheit besitzen, dienen sie natürlich auch dazu, den textkritischen Wert des Barhebräus zu sichern.

Eine Vorfrage: Ist der Peschitthotext in den Scholien des Barhebräus bei allen Handschriften der gleiche, oder weist er, etwa z. B. in einer der beiden Hauptgruppen der deutschen Handschriften, eine Überarbeitung auf? Es ist schon einmal hervorgehoben worden, dafs die Handschrift S viel mehr Lesarten mit den Peschitthoausgaben, insbesondere mit den besseren derselben, gemeinsam habe als die Gruppe gps[1]. Allein diese Erscheinung ist hinreichend erklärt mit der gröfseren Korrektheit dieser Handschrift, die sich auch in den Citaten aus der Syrohexapla und im übrigen Scholientexte zeigt. Ein Blick auf die Varianten unter den Handschriften der Scholien bestätigt dies. Wie ist aber dann zu urteilen, wenn diese Varianten beiderseits Vertreter finden in den Lesarten der divergierenden Peschitthoausgaben? Es ist dieser Fall nicht eben gerade häufig. Die abweichenden Barhebräushandschriften zeigen dabei keine konstant bleibende Annäherung nach irgend einer Seite der Ausgabenvarianten. Meist durch Zufall entstanden, erfordern solche Erscheinungen, dafs man auch die Fehlerquelle von Fall zu Fall suche und

[1] Vgl. Morgenstern a. a. O. S. VI.

danach die eigentliche Barhebräuslesart feststelle. Wo das nicht möglich ist, kann natürlich die zweifelhafte Stelle auch nur als zweifelhafte Variante in die Wagschale fallen. Der Barhebräustext ist also, dies mag die Antwort in dieser Vorfrage sein, ein einheitlicher Zeuge ohne Überarbeitung in einzelnen Handschriften, freilich auch mit ab und zu korrumpiertem Texte, in wenigen Fällen bei allen Handschriften korrumpiert, öfter bei einzelnen; im letzteren Falle ist die gröfsere Korrektheit keineswegs ausschliefslich, aber doch vorwiegend bei der Handschrift S zu suchen.

Nach Erledigung dieser Vorfrage wollen wir nun in allgemeinen Zügen dem Barhebräustext seine Stellung unter den oben angegebenen Texteszeugen anweisen, in aufsteigender Linie von den weniger zuverlässigen l und l′ zu den höher einzuschätzenden und eingeschätzten u und a übergehend [1], um zu sehen, was die Barhebräuslesarten an Textsicherstellung zu geben vermögen, und was sie von andern empfangen.

Der Text von l und l′ ist ein und derselbe, wie früher dargethan worden, und wenig hoch gewertet. Wenn Barhebräus im allgemeinen wenig mit deren Lesarten harmoniert, so kann das nur als Empfehlung seines Textes betrachtet werden. In verhältnismäfsig wenigen Fällen stimmt Barhebräus mit l und l′ gegen a und u überein. Da die Korrektheit nur überwiegend, nicht aber allein bei a und u zu suchen ist, so verdienen diese Lesarten eine gröfsere Bedeutung infolge der Bezeugung durch Barhebräus; namentlich gilt dies, wenn die Vorlage des syrischen Übersetzers, der massorethische Text, ebenfalls für dieselben steht. So Gen. 41, 34. Deut. 12, 13; 18, 4. Jos. 15, 34; 19, 42. 1 Sam. 31, 3 u. a. [2] Als Beispiele, wo Barhebräus für l, l′

[1] Die Abkürzungen vergleiche oben S. 100[3].

[2] Um den Druck nicht zu schwierig zu gestalten, ist es mir nicht möglich, die Stellen selbst auszusetzen. Auch sind diese Stellen nur beispielsweise angeführt, obwohl die Urteile, die oben ausgesprochen werden,

gegen MT zeugt, verdienen Beachtung: Lev. 1, 16. Num. 21, 12. Deut. 21, 4; 29, 19. Jos. 10, 33; 15, 52. 58. 1 Sam. 9, 8. 1 Reg. 1, 5; 4, 16. Iob 29, 20. Prov. 20, 10. Koh. 7, 1. Ez. 23, 21; 47, 17.

In der übergrofsen Mehrzahl der Fälle bietet Barhebräus die gleiche Lesung wie a und u. a ist die anerkannt beste Handschrift der Peschittho; dies bestätigt sich hier auch wieder dadurch, dafs die übereinstimmenden Lesarten von Barhebräus, a und u wieder gröfstenteils mit MT gehen. Eine Exemplifizierung dieses Verhältnisses bietet jede Seite der Scholien. Die Frucht dieser gegenseitigen Konkordanz ist auch eine gegenseitige Sicherung und Bekräftigung, sofern jeder dieser Texteszeugen eine selbständige Autorität besitzt, mehr noch, da auch der MT als Vorlage der Übersetzung sich vielfach damit deckt. Wir können in dieser Konstellation sehr häufig a und u zusammennehmen gegen l und l'. So ist von diesem Gesichtspunkte aus ebenfalls die Anschauung zu verwerfen, u biete zu l und l' nichts Neues[1]. Alle diejenigen Varianten von u, für welche Barhebräus und a eintreten, zeugen für selbständige Benutzung von Handschriften in dieser Ausgabe: denn dafs die Herausgeber a benutzt hätten, erscheint ausgeschlossen, und ebensowenig ist Grund vorhanden, anzunehmen, dafs sie die Scholien des Barhebräus so ausgiebig beigezogen hätten. Dafs diese Handschriften der Urmiabibel gut gewesen sein müssen, erweist die Konkordanz mit den gewifs ganz achtenswerten Texteszeugen, wie wir sie in Barhebräus und a besitzen. In nicht wenigen Fällen aber, die in den Textbereich des Barhebräus fallen, differieren a und u untereinander, sei es, dafs die eine oder andere Lesart mit l und l' zusammenfällt oder eine selbständige Variante darbietet. Da können wir nur sagen:

auf Grund einer fast durchgängigen Vergleichung des Barhebräustextes (mit Ausnahme des letzten Teiles des N. T.) beruhen. Wenn sich Gelegenheit und Zeit bietet, sollen solche Zusammenstellungen anderwärts Veröffentlichung erfahren. [1] Vgl. oben S. 106.

Barhebräus steht ungefähr in der Mitte von beiden, tritt bald auf die eine, bald auf die andere Seite; überwiegend jedoch gehen a und Barhebräus miteinander. In Zahlen diese Verhältnisse umgesetzt[1]: Barhebräus geht mit a an etwa 80 Stellen[2], wo a allein steht gegen die übrigen (10 Stellen = MT, 14 gegen MT); an ebensovielen Stellen entfernt sich Barhebräus von den eigentümlichen Lesarten, die a bietet; die mit Barhebräus übereinstimmenden Lesarten von u, die letzterem eigentümlich sind, mögen etwa 40 (davon 8 Stellen = MT, 5 Stellen gegen MT) betragen.

Die bisher in Betracht gezogenen Lesarten des Barhebräustextes haben auch eine andere handschriftliche Bezeugung zur Seite. Er bietet aber auch selbständige Lesarten, die in dem von uns angezogenen Apparat nicht vertreten sind. Was ist nun von diesen zu halten? Manche mögen durch einen umfangreicheren Apparat an Peschitthohandschriften, die eine zukünftige Ausgabe beizuziehen hat, bestätigt werden. Einige finden auch ihre Vertretung in den Varianten der hebräischen Vorlage. Ein besonderes Präjudiz für eine solche selbständige Barhebräuslesart zu schaffen, ist vor allem geeignet die Übereinstimmung mit der Vorlage des Peschitthoübersetzers, wie sie im masorethischen Texte uns entgegentritt. Zum Teile können wir uns auf diese Vorlage für die selbständigen Barhebräuslesarten berufen. So spricht MT für die Barhebräuslesart gegen die übrigen Varianten: Gen. 16, 11; 25, 27; 42, 11 (Bh = LXX); 43, 2; 44, 16. Ex. 15, 27. Lev. 8, 2 (= uss 2 nach Walton); 12, 8. Num. 15, 32; 19, 5; 31, 23 (= LXX); 36, 4. Jos. 15, 26. Judic. 5, 17 (= LXX); 9, 15 (= LXX). 1 Sam. 28, 14 (II^{do}). 2 Sam. 3, 4; 16, 1; 24, 13 (= LXX). 2 Reg. 2, 20 (= LXX). Ruth 3, 12. Ps. 125, 2. Koh. 3, 21. (Sir. 11,

[1] Diese Zahlen wollen keine ziffernmäfsige Genauigkeit besagen, sondern einen ungefähren Überschlag, der nur das Verhältnis wiedergeben soll.

[2] Als charakteristisch dürfen wir vielleicht hervorheben: Gen. 30, 3 (II^{do}). 2 Reg. 22, 14 (II^{do}). Is. 48, 1. Jer. 16, 21. Thren. 3, 5.

30 = LXX.) Ez. 1, 15. Dan. 8, 12. Os. 4, 16. Allerdings bei dem gröfseren Teile der selbständigen Varianten steht diese Unterstützung durch MT dem Barhebräus nicht zur Seite. Wo diese Gewähr für die einzelne Barhebräuslesart selbständiger Natur fehlt, da tritt die Autorität in ihre Wirksamkeit, die wir nach der bisherigen Darlegung aus äufseren Gründen[1] und nicht minder im Hinblick auf innere Merkmale, die nahe Beziehung zu bekannten guten Texteszeugen u. a., dem Barhebräus vindizieren zu müssen glaubten. Kurz, man mufs auch diese anderwärts unbezeugten Varianten in Rechnung ziehen und abwägend beurteilen.

Eine Sonderfrage berührt noch das Verhältnis des Barhebräus zu den Peschitthotexten. Die Handschriften, die der Urmiabibel zur Unterlage dienen, sollen nestorianische gewesen sein; ja die ganze Ausgabe soll gleichsam den Typus der Textgestalt bilden, die in den nestorianischen Kreisen anerkannt und verbreitet war. Barhebräus bietet auch eine grofse Anzahl nestorianischer Lesarten, in überwiegender Weise Punktationsvarianten, aber auch einige andere Differenzen. Wie steht es nun mit diesen? Stimmen wirklich diese nestorianischen Citate mit dem nestorianischen Texte der Urmiabibel überein? Schon Rahlfs hat sich für den selbständigen Charakter und Wert des Urmiatextes auf diese Übereinstimmung von u mit den „Nestorianern" des Barhebräus berufen. Nach einer allgemeinen Schätzung der gesamten Stellen des Alten Testamentes ist die Konsonanz von u und „Nestorianer" eine die Divergenz weit überwiegende; $^3/_4$ konkordierenden Stellen mögen etwa $^1/_4$ divergierende gegenüberstehen. Daraus erfährt ein Doppeltes eine Erhärtung: einmal dafs Barhebräus mit den nestorianischen Citaten wirklich Lesarten einer Gruppe von Handschriften angeführt hat; dann zeugt umgekehrt Barhebräus dafür, dafs in u im allgemeinen ein nestorianischer Text repräsentiert ist. Auch

[1] D. h. in Rücksicht auf das Material, das Barhebräus beizieht; vgl. oben S. 85 f.

darin entsprechen diese Beziehungen den Thatsachen der geschichtlichen Entwicklung vollständig, dafs nicht eine ausschliefsliche Übereinstimmung zu beobachten ist. Die Eigenheiten auf jakobitischer und nestorianischer Seite wurden wohl im grofsen Ganzen festgehalten; in einzelnen Punkten näherten sich die beiderseitigen Gruppen wieder verschiedenfach [1].

Der Barhebräustext bietet uns also in den mit andern Zeugen übereinstimmenden wie auch in den divergierenden Lesarten die Peschittho in einer Gestalt, die wohl in Betracht kommt neben den andern Textquellen. Nur ein Grund könnte ihn von dieser Kompetenz ausschliefsen, wenn sich nämlich nachweisen liefse, dafs die Sonderstellung des Barhebräustextes in irgend einer Überarbeitung des Peschitthotextes nach anderer Vorlage ihren Grund hätte. Für den Codex Ambrosianus hat einmal Noeldeke die Vermutung ausgesprochen, er könne wohl dem Einflufs der Syrohexapla unterlegen sein [2]. Eine ähnliche Vermutung stellte für Barhebräus Gottheil auf und suchte sie zu stützen: es scheine ihm der Barhebräustext eine Assimilierung mit der LXX in der Form der Syrohexapla aufzuweisen [3]. Rahlfs hat diese Anschauung zurückgewiesen: von den neun Beweisstellen, die Gottheil für seine Ansicht vorbrachte, läfst er höchstens eine einzige gelten, für die ein Einflufs der LXX zulässig sei [4]. Der Standpunkt, den Rahlfs in dieser Frage eingenommen hat, wird festzuhalten sein für den ganzen Umfang des Vergleichungsmaterials. Einzelne Stellen sind wohl vorhanden, wo sich der Verdacht nahe legt, es sei die Peschittholesart des Bar-

[1] Wenn auch die Kapiteleinteilung in der Urmiabibel nestorianischen Ursprunges ist, so haben wir die Bemerkung zu machen, dafs die Einteilung des Barhebräus sich mit derselben deckt, so dafs aus Barhebräus manches in u verbessert und ergänzt werden kann.

[2] Litterarisches Zentralblatt 1878, Nr. 27; vgl. Baethgen, Untersuchungen S. 16 ff.

[3] In der schon öfter citierten Abhandlung: Zur Textkritik der Peschittho, in „Mitteilungen des Akademisch-orientalischen Vereins zu Berlin“ 1889, Nr. 2, S. 25. [4] ZATW 1889, S. 165 ff.

hebräus nach der Syrohexapla geändert. Allein es ist von vornherein zu vermuten, dafs ein Schriftsteller, der zur Peschittho zahlreiche Parallelen aus der Sh citiert, manchmal erstere nach letzterer ummodeln werde, teils unbewufst teils in freier Verwendung des Textes, wie es ja umgekehrt sicher der Fall gewesen ist. Aber der Stellen sind zu wenige, und wegen dieser ihrer Entstehungsart sind sie ohne Bedeutung[1]. Allerdings finden sich auch sonst noch Varianten bei Barhebräus, die, ihm eigentümlich, nur durch die LXX bezeugt sind: z. B. Ex. 1, 21; 16, 13. Lev. 25, 37. Num. 10, 36. 2 Sam. 15, 17. 2 Reg. 19, 35; 23, 29. Cant. 2, 7; 4, 1. Jer. 13, 7. Dan. 10, 13 (gegen Sh). Bel 21. Os. 5, 15; 10, 9. Zach. 4, 2. Bei andern Lesarten dieser Gattung finden sich die Äquivalente in den griechischen Handschriften vertreten[2]. Aber alles in allem genommen, sind die Stellen doch zu wenig zahlreich, sind sie ihrer Art nach zu wenig bestimmt, um sagen zu können, diese Übereinstimmung lasse sich nur durch Überarbeitung nach LXX oder Sh erklären, lasse sich nicht fassen als durch Nachlässigkeit, Zufall, naheliegende absichtliche Accommodierung entstanden. Auch kommt, wo LXX-Varianten mit Barhebräuslesungen gehen, bald diese bald jene LXX-Handschrift in Betracht, was mehr für eine zufällige Ähnlichkeit als durchgängige Revision spricht.

Eine Beeinflussung des Barhebräustextes von aufsen her ist also abzulehnen. Rahlfs stellt mit seiner abweisenden Kritik von Gottheils diesbezüglichen Behauptungen eine andere Beobachtung auf, die wir wegen der Zugehörigkeit zur Peschitthokritik hier anführen wollen[3]: eine bestimmte Gruppe von Handschriften weise im Psalter eine absichtliche Kor-

[1] Eine vorsichtige Beurteilung wird diese wenigen Stellen leicht aus den Varianten ausscheiden können.

[2] Es ist zunächst nur der Variantenapparat beigezogen worden, wie ihn die LXX-Ausgabe von Swete zusammengestellt hat.

[3] Im Fortgange der Abhandlung würde die Frage eher zum Kapitel über Textkritik gehören.

rektur nach der Textkritik des Barhebräus auf; zu den so korrigierten Texten zähle l und l′ (aufser andern hier nicht zu nennenden Handschriften), ausgenommen seien natürlich a wegen seines hohen Alters, u als nestorianisch, aufserdem zwei melchitische Handschriften[1]. Seine Beweisgründe sind folgende: an 17 Stellen des Psalters erklärt Barhebräus eine Lesart für richtig gegenüber einer andern oder korrigiert die einzig vorhandene Lesart; an 11 dieser Korrekturen nun bieten l, l′ die korrigierte Lesart, a und u dagegen die unkorrigierte: Ps. 4, 5; 10, 5; 19, 4; 31, 5; 37, 22; 38, 14; 39, 4. 5; 49, 16; 55, 21; 81, 6. Von den übrigen Stellen, wo diese Verteilung der Lesarten nicht statthabe, müssen überhaupt aufser Betracht bleiben: 12, 6, weil nur ein Schreibfehler des Barhebräusexemplares vorliege; 16, 9, weil Barhebräus anders in seinem Kommentar und anders in seiner Grammatik korrigiere; bei 33, 8 und 72, 9 sei die Sachlage zweifelhaft; unkorrigiert bleiben nur zwei Stellen (35, 20; 102, 10), wo man eine Korrektur erwartete. Wie ist nun diese Anschauung zu beurteilen? läfst sie sich halten? läfst sie sich vielleicht weiter ausdehnen? Dafs von den oben bezeichneten „korrigierten“ Stellen eine vielleicht noch abgezogen werden mufs (Ps. 37, 22: a, l und l′ unkorrigiert, u = nest.[2]), verschiebt das angeführte Stellenmaterial unbedeutend. Auch die Beobachtung, dafs ebensogut zu Ps. 41, 11; 68, 23 eine Korrektur zu erwarten wäre[3], thut der von Rahlfs aufgestellten Behauptung keinen wesentlichen Eintrag. Das Verhältnis bleibt doch noch derartig auffallend, dafs man die gleichmäfsige Verteilung auf die angegebene Ursache zurückführen kann, und dafs man die Möglichkeit aufser acht lassen darf, es gehe diese Übereinstimmung von Barhebräus und l, l′ nicht

[1] ZATW 1889, S. 171—176.

[2] Also auch nicht als korrigiert zu bezeichnen, weil diese Übereinstimmung u = nest. die Regel bildet.

[3] Hier hat u die Lesart, die Barhebräus für die richtige hält, l, l′, a aber die von ihm abgelehnte Variante.

hinaus über die Annäherung, die im allgemeinen ohnehin zwischen beiden Texten zu beobachten ist. — Die Scholien des Barhebräus sind ein einheitliches Werk; ist seine Textkritik blofs für den Psalter verwertet worden? Das Psalterium wurde natürlich von den Syrern mit Vorliebe bearbeitet, und so könnte es wohl als wahrscheinlich vorausgesetzt werden, dafs nur für dieses Buch die Textkritik des Barhebräus verwertet worden sei. Diese Voraussetzung finden wir thatsächlich bestätigt. Wenn z. B. Prov. 6, 26 l, l′ den korrigierten Text bieten, so stehen viele andere Stellen entgegen, wo alle Texte der Korrektur des Barhebräus entsprechen (z. B. 2 Reg. 6, 32) oder wo gerade l, l′ die von Barhebräus verworfene Lesart beibehalten haben (z. B. Gen. 24, 8; 30, 13. 1 Reg. 1, 20; 12, 33).

Die Peschittho zur ganzen Heiligen Schrift ist kein einheitliches Werk. Aber in der syrischen Litteratur ist sie im grofsen Ganzen als eine Übersetzung bekannt gewesen. Was von der Bedeutung des Barhebräustextes bezüglich des Alten Testamentes behauptet wurde, das wird auch gelten für die Peschittho des Neuen Testamentes bei Barhebräus. Auch hier deckt sich der Text der Scholien mit dem gewöhnlich als Peschittho veröffentlichten Texte. Dafs er sich nicht ganz identisch damit erweist, ist zu erwarten und zeigt ein Einblick in die Varianten, die er auch im Neuen Testamente bietet. Dafs er in die weiteren Probleme der Evangelientexte eingreifen werde, läfst sich nicht voraussetzen. Wenn ab und zu eine Variante bei Barhebräus sich im Codex Syrus Sinaiticus findet gegen die Peschitthoausgabe oder im Curetonschen Texte, so ist auch ebenso oft das Gegenteil der Fall. Die Bedeutung des Barhebräustextes in diesen Fragen ist keine andere als die einer Peschitthohandschrift, deren Güte sich aus dem Alten Testamente entnehmen, für das Neue Testament sich nicht eigens verifizieren läfst, weil hier das handschriftliche Material noch nicht einmal so weit bearbeitet ist wie für das Alte Testament. Im Zusammenschlufs mit einem ausgedehnten Variantenapparat wird auch Barhebräus

seine Bedeutung für die Feststellung der einzelnen Lesarten behalten [1].

Mit grofsen Erwartungen wird man einen Kommentar zur Peschittho des Neuen Testamentes nach den sogen. Pococke-briefen (2 Petr., 2 und 3 Ioh., Jud.) durchblättern. Wie sie jetzt in den Peschitthoausgaben sich finden, gehören sie nicht dazu [2]. Aber zu diesen Briefen bietet Barhebräus keinen Kommentar. In dem Proömium zu den katholischen Briefen zeigt er, dafs ihm eine Übersetzung der vier Briefe bekannt war: „Drei Briefe wurden von Anfang ins Syrische übersetzt . . ., dann wurde übersetzt der 2. Brief Petri, der 2. und 3. Brief des Johannes . . . und 1 Brief des Judas . . .“ Wie ersichtlich, unterscheidet er sie der Zeit nach, und weil er sie nicht behandelt, wohl auch der Bedeutung und kanonischen Geltung nach von der Peschittho. Dafs ihm eine Übersetzung dieser Briefe durch die Verfasser der Peschittho bekannt gewesen, scheint hierdurch ausgeschlossen [3]. Die Frage hängt wohl mit dem Umfange des Kanons der heiligen Schriften zusammen, wie er damals von dem Bearbeiter der Peschittho oder von denjenigen, die diese Übersetzung zuerst in Gebrauch überführten, angenommen wurde [4].

Auch die Apokalypse ist in unsern Ausgaben kein Bestandteil der Peschitthoübersetzung, sie zeigt nahe Verwandtschaft mit der Übersetzung des Thomas von Heraklea [5]. Dafs auch Barhebräus in seinem Peschitthotexte sie nicht hat, zeigt er dadurch, dafs er sie in seinem Kommentar ganz übergeht. Eine Übersetzung anderer Art scheint er ebenfalls nicht ge-

[1] Ab und zu z. B. erweist Barhebräus eine Lesart der Peschittho in der Ausgabe London 1816 als der Philoxeniana (Matth. 6, 8; 8, 27. Luk. 4, 40; 7, 9; 8, 27; 10, 13; 12, 51; 19, 20; 21, 14 u. a.), oder dem Nestorianer (Matth. 8, 8. Luk. 3, 31; 10, 13; 11, 41. Joh. 16, 21 u. a.) angehörig.

[2] Vgl. John Gwynn, The Apocalypse of St. John (Dublin 1897) p. xiv f.

[3] Vgl. Cornely I, 410, der eine solche gleichzeitige Übersetzung für wahrscheinlich hält.

[4] Nestle, Einführung u. s. w. S. 77. [5] Gwynn l. c. p. xv.

kannt zu haben, weil er sie gar nicht erwähnt. Dafs Barhebräus auch die Perikope über die Ehebrecherin (Ioh. 7, 53 bis 8, 11) im Peschitthotexte nicht bietet, ist klar; er entnimmt sie in kurzem Auszug einer „Handschrift in Alexandrien".

Wenn Cornill[1] gesagt hat, l' sei im grofsen und ganzen eine Form des Peschitthotextes, die textkritisch verwertet werden könne, so hat er damit dem gleichen Gedanken Ausdruck geben wollen, der auch die Meinung Rahlfs gewesen ist: der Unterschied der einzelnen Handschriften und Handschriftengruppen der Peschittho (er unterscheidet jakobitische, nestorianische und melchitische) sei nicht gar grofs. Wenn wir auf Grund obiger Notizen über den Barhebräustext und seine Stellung zu den einzelnen Texten urteilen, so müssen wir dies bestätigen. Die einzelnen Texteszeugen, wie wir sie in den Ausgaben vor uns haben, weichen nicht gar sehr voneinander ab; der eine ist korrekter als der andere, und der Barhebräustext reiht sich diesen Texten an, ohne eine grofse Verschiedenheit in den Textbestand hineinzubringen. Er nähert sich den guten Texteszeugen und ist daher bei einer textkritischen Behandlung der Peschittho wohl zu beachten und beizuziehen.

Nach verschiedener Beziehung hin ist Barhebräus für die Syrohexapla wertvoller und ergebnisreicher.

b) Die Syrohexapla in den Scholien des Barhebräus.

Zur „Befestigung[2] des gebrechlichen Fundamentes", d. i. der Peschittho, hat Barhebräus die Syrohexapla beigezogen. Worin schien ihm letztere den Vorzug zu verdienen? Als dritte Anschauung[3] über den Ursprung der Peschittho giebt

[1] Ezechiel S. 140; vgl. oben S. 105[3].

[2] Kerber in ZATW 1896, S. 249 übersetzt „zur Bestätigung", was wohl dem Wortlaute nach möglich ist, aber dem Zusammenhange („gebrechliches Fundament") und dem thatsächlichen Verhalten des Barhebräus nicht gerecht wird; er benutzt die Sh hauptsächlich zur Korrektur.

[3] Die beiden andern Ansichten sind schon oft reproduziert worden; vgl. Nestle, Urtext u. s. w. S. 229 u. a. Barhebräus beschränkt die Angaben nicht auf Teile der Peschittho.

er an: „dafs sie in den Tagen des Apostels Addai und des Königs Abgar von Edessa übersetzt worden sei, als man auch das Neue Testament in einfacher Buchstäblichkeit[1] übertrug. Dann wurde sie viel gewählter vom Griechischen ins Syrische übersetzt, zum zweitenmal in Mabug in den Tagen des gottseligen Philoxenus, und sie wurde zum drittenmal übersetzt (Larsow und s: verglichen) in Alexandrien durch den gottseligen Thomas von Heraklea im heiligen Kloster der Antonianer; das Alte Testament nach der Septuaginta aber hatte Paulus, Bischof von Tella, übertragen"[2]. Ausdrücklich hebt Barhebräus den formalen Vorzug dieser Übersetzung hervor, die er an erster Stelle unter den griechischen nennt und deren Verfasser er nachträglich anfügt. Aus dem Zusammenhang jedoch ergiebt sich, dafs er auch sachlich in Bezug auf Korrektheit ihr den Vorzug einräumt; und das Gleiche wird aus seinem textkritischen Verhalten offenbar.

Sehen wir von dem ab, was Barhebräus in Sh suchte, so ist uns dieselbe wertvoll als jene Bibelübersetzung[3], welche die monophysitischen Syrer sich geschaffen haben, und die sich bei ihnen eines grofsen Ansehens erfreute. Es gelang der Übersetzung nicht, die altehrwürdige Peschittho vom Schauplatze zu verdrängen, ja zur Zeit des Barhebräus mufste sie selbst in monophysitischen Kreisen ziemlich in den Hintergrund getreten sein[4]; aber Barhebräus wird nicht der einzige

[1] Gewöhnlich fafst man hier „einfach" blofs als Bezeichnung, dafs es eine „Peschittho"-Version sei; vgl. Wiseman p. 90; B. O. II, 279. Allein es will nicht blofs die Zugehörigkeit dieser neutestamentlichen Übersetzung zur Peschittho betont werden, sondern es will gegenüber dem nachfolgenden Lob der Sh tadelnd die „Buchstäblichkeit" (also nicht blofs wie Wiseman und Assemanus wiedergeben: „dieselbe" Form) hervorgehoben werden. Ich möchte am liebsten übersetzen: „rudis", „grob", „unfein", also „in grober oder ungeglätteter Buchstäblichkeit".

[2] Vgl. die Ausgabe von Larsow; Wiseman l. c. p. 88.

[3] Vgl. dazu Wright p. 14 sq.; Nestle, Urtext u. s. w. S. 235 ff.; Cornely I, 389 sqq.; Field, I. Proll. LXVII sqq.

[4] Die Peschittho findet Barhebräus, wie oben erwähnt, in aller Händen, keineswegs so die Sh; vgl. Duval, La littérature syriaque p. 64, gegenüber Cornely I, 390 sqq., der die Sh bald ebenso allgemein verbreitet sein läfst wie die Peschittho.

gewesen sein, der sich ihrer gerne zu textkritischen und exegetischen Zwecken bediente. Aufser dieser ihrer Bedeutung im Kreise der syrischen Bibeltexte ist die Syrohexapla auch von grofsem Werte als Denkmal der syrischen Sprache aus dem 7. Jahrhundert, das für Geschichte und Lexikographie derselben manchen Nutzen abwirft. Über das Interesse an syrischer Geschichte, Bibel und Sprache hinaus dient uns diese Übersetzung als ein unschätzbares Hilfsmittel zur Feststellung der griechischen Septuaginta, zunächst des hexaplarischen Textes derselben, den sie zur Vorlage gehabt. Die Syrohexapla ist von griechischen Handschriften übertragen, die eine grofse Anzahl von Randcitaten aus andern Kolumnen der Hexapla des grofsen Origenes boten. Für die Übersetzungen, die mit letzteren uns verloren gegangen sind, liefert die Syrohexapla reiche Fragmente und ergänzt dadurch in erwünschter Weise unsere Kenntnisse davon, die wir aus andern Quellen uns holen können.

Was wir so von der syrohexaplarischen Version zu rühmen wissen, gilt natürlich auch, soweit sie uns in den Scholien des Barhebräus entgegentritt. Aber der mangelhafte Zustand unserer anderweitigen Quellen für sie macht uns die Citate desselben viel wertvoller. Besäfsen wir eine vollständige Handschrift der Sh, so wäre für Barhebräus die Autorität eines nebengeordneten Texteszeugen aus der Zeit des 13. Jahrhunderts zu beanspruchen mit allem dem Gewinn, den eine solch mehrfache Bezeugung zur gegenseitigen Kontrolle und Bestätigung, Verbesserung und Ergänzung verheifst. Da aber die jetzt zu Gebote stehenden Handschriften und Ausgaben keineswegs die Sh zum ganzen Alten Testamente enthalten, sondern gröfsere oder kleinere Lücken aufweisen, so gewinnt die Nutzbarkeit des Barhebräus bedeutend an Umfang. Für manche Bücher fehlt eine hexaplarische Handschrift ganz, in andern fehlen Kapitel oder Verse; dazu liefert nun Barhebräus mit seinen syrohexaplarischen Citaten eine lückenhafte, weil er die Sh blofs auszugsweise verwendet, aber doch bedeutsame Ergänzung. Ein Überblick über das Material, das wir an syrohexaplarischen

Texten besitzen, soll uns den Boden schaffen, um den Wert dieser Scholiencitate bei Barhebräus beurteilen zu können.

1. Die bisher veröffentlichten Texte der Syrohexapla.

Das handschriftliche Material für die Syrohexapla ist noch nicht vollständig gesichtet, noch weniger verarbeitet[1]. Gedruckt besitzen wir seit 1892 mit wenigen Lücken fast das ganze Alte Testament[2]. Schon im vorigen Jahrhundert begann man mit der Herausgabe einzelner Bücher. Norberg gab Jeremias und Ezechiel heraus[3]; Bugatus veröffentlichte Daniel und die Psalmen[4]; Middeldorpf das 4. Buch der Könige, Isaias, Prophetae minores, Proverbia, Iob, Canticum, Threni, Ecclesiastes[5]; Skat Roerdam Richter und Ruth[6]. In den Jahren 1861—1863 gab Ceriani einzelne Fragmente heraus[7], 1880 kam Lagarde mit weiteren Fragmenten dazu[8]. Von den beiden letzten Gelehrten liegen auch die bis jetzt abschliefsenden und grundlegenden Arbeiten und Ausgaben vor. Lagardes Bibliotheca Syriaca[9] enthält die Bücher und Fragmente, die von der ersten Hälfte der Syrohexapla erhalten sind: Gen. (es fehlen: 1, 1 bis 4, 9; 9, 24 bis 16, 2; 16, 12 bis 20, 2; 20, 12 bis 31, 53; 32, 11 bis 36, 2; 40, 17 bis 43, 2; 47, 16 bis 50, 17); Ex.; (Lev. fehlt); Num. (fehlend: 3, 47 bis 7, 19;

[1] Ein Verzeichnis der syrohexaplarischen Handschriften mit Beschreibung und Inhaltsangabe finden wir bei Ceriani p. 19—27.

[2] Ausgaben sind verzeichnet: Ceriani l. c.; bis 1888 in Nestle, Litt. syr. p. 29 sq.; bis 1897 in Nestle, Urtext u. s. w. S. 235 f. Vgl. auch Wright p. 15[2]; Duval, La littérature syriaque p. 65 s.

[3] Codex syriaco-hexaplaris Ambrosianus Mediolanensis, ed. M. Norberg (Londini 1787).

[4] Daniel secundum editionem LXX interpretum, Mediolani 1788. — Psalmi secundum editionem LXX interpretum syriace, Mediolani 1820.

[5] Codex Syrohexaplaris, liber quartus Regum etc., Berlin 1835.

[6] Libri Iudicum et Ruth secundum versionem syriaco-hexaplarem, Kopenhagen 1859—1861.

[7] Monumenta sacra et profana. I. Baruch, Threni, Ep. Jeremiae; II. Pentateuch, fragm., Mediolani 1861—1863.

[8] Vet. Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque, Göttingen 1880. [9] Göttingen 1892.

7, 28 zum Teil: 7, 36 bis 10, 6; 10, 10 bis 10, 12; 15, 29 bis 16, 2; 16, 29 bis 17, 6; 22, 38 bis 23, 2; 23, 5—9; 26, 39 bis Schlufs); (Deut. fehlt): Ios. (fehlt: 1, 11 bis 2, 1; 2, 11 bis 3, 16; 6, 16—25; 7, 6—14; 10, 2—12); Ruth; 1 Reg. (fehlt: 7, 14 bis 8, 61); 2 Reg. (fehlt: 25, 20—29). Lückenlos ist dagegen die photolithographische Ausgabe von Ceriani[1]: Psalmi[2], Iob, Koheleth, Ecclesiasticus, Canticum, Sapientia, XII Prophetae minores, Ieremias, Baruch, Threni, Epistola Ieremiae, Daniel, Susanna, Bel, Draco, Ezechiel, Isaias. Fragmentarisch ist die Syrohexapla auch bei Field, Hexaplorum quae supersunt, vorzüglich deren Randcitate, aus andern Übersetzungen zur Verwendung gekommen[3]. Die beiden letzten Ausgaben werden zunächst beizuziehen sein, wenn der Wert des Barhebräus zur Beurteilung kommen soll, und auch das Material bei Field wird mit Nutzen eingesehen werden, da dort die verschiedenen griechischen Vorlagen zu finden sind.

2. Verwertbarkeit und bisherige Verwertung der syrohexaplarischen Citate bei Barhebräus.

Barhebräus versieht die syrohexaplarischen Citate mit dem Stichwort „der Jonier“ oder „die Jonier“[4]. Dafs er damit nicht die griechische Vorlage meint, ist sicher aus seinem Proömium, wo er ja den von Paulus von Tella übersetzten Jonier beizuziehen verspricht. Auch bei einem nur oberflächlichen Einblick in die Citate und ihre Eigenart wird dies klar. Hatte er vielleicht überhaupt gar nicht die Fähigkeit, das

[1] Codex Syrohexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante A. M. Ceriani. Mediolani 1874.

[2] Ps. 151, der syrohexaplarisch ist, findet sich auch in der Pariser Polyglotte abgedruckt; die Londoner Polyglotte hat ihn ausgemerzt, in einzelnen Exemplaren der Lee-Ausgabe ist er erhalten, in andern durch Neudruck von zwei Blättern entfernt worden (vgl. Ceriani p. 22).

[3] Zum Teil sind diese Citate durch Vermittlung Cerianis unmittelbar aus Handschriften geschöpft: vgl. dazu bei Field die Vorbemerkungen zu den einzelnen Büchern.

[4] Einmal wird die gewöhnliche Abkürzung für Jonier ܝ̈ durch BB 1038 lin. 5, in Johanan aufgelöst, kaum mit Recht: vgl. Barhebräus zu 2 Sam. 3, 29.

griechische Original einzusehen? Fehlte ihm Kenntnis des Griechischen nicht ganz? Wir sind dieser Frage bereits begegnet in der Jugendgeschichte des Barhebräus. Hier kehrt sie wieder und heischt Lösung auf Grund dessen, was die Scholien dazu bieten. Gewöhnlich findet man den verneinenden Standpunkt festgehalten[1]. Die Nachricht des Assemanus (B. O. II, 244), dafs er in der Jugend neben der syrischen und arabischen sich auch die griechische Sprache angeeignet habe, spricht jedoch, soweit sie nicht blofse Vermutung ist, für eine Kenntnis des Griechischen. Dies scheinen so manche Erklärungsweisen in seinen Scholien zu bestätigen[2]. Seine Erklärung verrät Kenntnis des Griechischen in der Ableitung des *ΠΙΙΙΙ* der Griechen (Ex. 3, 14; cf. ibid. 28, 36. Ps. 8, 2): das syrische „iahiah" lesen die Griechen *πιπι*; denn die Zweiundsiebzig schrieben es voll heiliger Scheu mit hebräischen Buchstaben, im Griechischen so: *ΠΙΙΙΙ*, und da griechisches und hebräisches Jod gleich sind und hebräisches He gleich dem griechischen *Π*, so wird nach dem Hebräer von oben nach unten gelesen (= von rechts nach links) iahiah = der da ist, und von unten nach oben beim Griechen: *πιπι*, ein Wort ohne Sinn. Zu Num. 13, 34 erklärt er aufserdem das dem Griechischen entlehnte Wort *γηγονος* mit „Geborene der Erde", also das Wort nach der griechischen Etymologie zerlegend[3]. Ps. 40, 7 führt er für den Hebräer ein Citat an, das die syrische Wiedergabe der griechischen Umschrift des hebräischen Textes ist; im cod. Syrohex. Cerianis

[1] Vgl. Schwartz, Gregorii Bar Ebhroyo in evangelium Ioannis commentarius, praef., mit Berufung auf Lagarde in Herzogs PRE I, 110. Allein die zum Beweise angeführten Stellen thun nur dar, dafs er thatsächlich seine Citate nicht aus dem Griechischen hat; Heppner, Scholien zu Ruth u. s. w. S. 3[4], beruft sich auf Schwartz; auch Rhode p. 14 behandelte die Frage schon ehedem in gleichem Sinne.

[2] Von diesem Standpunkte aus hat Nestle in ThLZ 1878, Nr. 17, S. 413 Bedenken gegen die gewöhnliche Anschauung erhoben unter Beziehung eines Beispieles aus dem Neuen Testamente (Joh. 9, 3).

[3] Vgl. zu Ex. 1, 11: Heliopolis = Stadt der Sonne; Act. 17, 34: Dionysius = zwiefach an Verstand (*δις* und *νους*).

steht es griechisch am Rande. Bemerkenswert ist besonders Is. 48, 1: das Wort „mînâ“, so heifst es dort, welches hebräisch „der Stamm“ bedeute, heifse beim Griechen „Monat“. Hier ist das Wort offenbar mit *μην* zusammengestellt. Ein griechisches Citat transskribiert er in Mark. 14, 36; neben der philoxenianischen Lesart bemerkt er: der Grieche spreche diesen Vers wie der Syrer aus: abba obâtis. Das ist nichts anderes als die Umschreibung der Randnotiz, die auch in der Ausgabe von White sich findet: *ἀββᾶ ὁ πατηρ*. Auch in Luk. 1, 1 führt er zu „p^{e}âsâ“ das griechische Äquivalent „pise“ (= *πεισα*[1]) an. Luk. 1, 3 unterscheidet er genau *θεοφιλε* = derjenige, welcher Gott liebt (masc.), und *θεοφιλα*, welches der Nestorianer bietet, = diejenige, welche Gott liebt (fem.). Joh. 9, 3 führt er ein griechisches Wortspiel an, das im Zusammenhange mit der platonischen Seelenlehre steht: die Seelen seien früher in höheren Leibern gewesen, dann seien sie erkaltet an Tugend (durch *ψυχος* seien sie zur *ψυχη* geworden) und in die jetzigen Leiber als Gräber eingeschlossen worden (*σωματα-σηματα*).

Zweifellos verraten diese Stellen griechische Sprachkenntnisse; aber wessen? des Barhebräus oder seines Gewährsmannes? Eine Quelle, aus der Barhebräus geschöpft haben mag, findet sich für Ex. 3, 14: Jakobus von Edessa schrieb eine Abhandlung über diesen Irrtum der Griechen[2]; die Erklärung zu Num. 13, 34 ist bereits in BB, col. 483 zu lesen[3]; zu Ps. 40, 7 hat schon Cerianis Handschrift die syrische Transskription; die griechische Sprachbemerkung zu Is. 48, 1 steht in BB 1074 und BA 5853[4]. Die übrigen Citate sind uns sonst nirgends begegnet, können aber ebensogut anderswoher stammen, nicht Barhebräus' Eigentum sein. Des-

[1] Vgl. P. S. col. 3116.

[2] Ibid. col. 3121. Nestle in ZDMG XXXII (1878), 465 ff.

[3] Nach der Ausgabe von Duval scheint es, dafs diese Erklärung in allen Handschriften steht, also jedenfalls auch in denjenigen, die von Barhebräus unabhängig sind; vgl. darüber später. — Zu Ex. 1, 11 vgl. BB, col. 131.

[4] Syrisch-arabische Glossen (Bar Alis Lexikon), herausgegeben von Gg. Hoffmann, Kiel 1874.

halb kann aus diesen Citaten nicht sicher bewiesen werden, dafs er griechische Sprachkenntnisse besessen habe. Jedoch daraus, dafs er überhaupt solche Bemerkungen in seine Scholien aufnahm, können wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen, dafs er es nicht gethan hätte, wenn er nicht einige griechische Sprachkunde besessen hätte [1]; ja er scheint eine gewisse Absicht zu verfolgen, mit dieser Kenntnis etwas zu prunken, da sie manchmal ganz aufser dem Zusammenhang der Erklärung stehen. Wenn die Verlesung des ρ in ϛ (Mark. 14, 36) und die Verwechslung von παγος und πηγη (Act. 17, 19) ihm schuld zu geben sind, dann dürften wohl seine griechischen Sprachstudien seit der Jugendzeit bereits etwas verblafst gewesen sein [2].

Aber, wie hervorgehoben, darf diese Frage nicht verwechselt werden mit der andern, ob Barhebräus die Syrohexapla und nicht den griechischen Text zu Rate gezogen hat. Ob ihn die Kenntnis des Griechischen dazu befähigte oder nicht, für seine Leser konnte nur die Berufung auf eine ihnen zugängliche Übersetzung Wert haben, und das war zweifelsohne die Syrohexapla. Nach der Peschittho bringt Barhebräus aus diesem Texte die meisten Citate bei. Die Häufigkeit der Citate wechselt nach Büchern. Ohne alle Syrohexaplacitate sind nur Ruth, Job und Ezechiel [3]. Wenig bedacht sind: Sapientia (1 Stelle), Koheleth (2 Stellen), Sirach (3 Stellen). Zu den übrigen kommentierten Büchern kommen syrohexaplarische Lesungen in Menge vor. Als sehr reich können gelten: Gen., Ex., Sam., Reg., vor allem die Psalmen; auch Daniel enthält trotz seiner Kürze zahlreiche „Jonier"-Citate. Wie bei der Peschittho hat Barhebräus auch für die Syrohexapla mehrere Handschriften beigezogen, die er wieder verschieden charakterisiert: „in den griechischen Handschriften" 2 Sam. 3, 27; 6, 19. Ps. 5, 9; 10; 17, 1; 17, 15; 19, 15; 22, 3; 38, 21; 151. Prov. 24, 19. Sus. 54; ihr Alter hebt er

[1] Vgl. besonders Luk. 1, 3.

[2] Vgl. auch zu Matth. 21, 9: Hosanna im Griechischen = „Lob".

[3] Bei Rhode p. 17 bereits eine Zusammenstellung darüber.

hervor: Ps. 14, 3; 29, 10. Cant. 4, 2[1]. Auch hier bietet dieses Textmaterial die Gewähr, dafs Barhebräus um einen genauen Syrohexaplatext besorgt war.

Wenn er sich um einen genauen Text kümmerte, wollte er denselben auch genau citieren? wie weit wollte er dies, und wie weit geht die Freiheit, die er sich dabei gestattete? Eine Klarstellung dessen ist von Wichtigkeit. Dafs Barhebräus die Syrohexapla manchmal frei citiert, ist allgemein anerkannt[2]. Dafs er sie freier citiert hat als die Peschittho, ist nach Sicherung der genauen Citierung bei letzterer ebenfalls zu behaupten; das ergiebt sich schon daraus, dafs die Syrohexapla nur ein Hilfsmittel für den eigentlich zu Grunde gelegten Peschitthotext ist. Demgemäfs werden wir es nicht auffällig finden, wenn er der Kürzung halber einzelne Worte oder ganze Wortgruppen ausläfst[3], wenn er einzelne Verse freier citiert, die in die Erklärung verflochten sind[4], wenn er auf die Verbindung des Herausgerissenen nicht achtet, namentlich bei vereinzelten Worten[5]. Das ist alles zu erwarten und müfste immer in Rechnung gezogen werden. Bezüglich eines Punktes, wo Kraus[6] den Barhebräus frei citieren läfst, und auf den bereits Rhode, mit Beispielen dienend, hingewiesen hat[7], sind nach durchgeführtem Textvergleich Zweifel zu äufsern. Es ist gewifs richtig, dafs Barhebräus gerne das Possessivsuffix unmittelbar an das Nomen fügt, während die syrohexaplarische Handschrift dafür das getrennte Pronomen wählt. Kraus schliefst daraus, dafs Bar-

[1] Es mufs auch Peschitthohandschriften gegeben haben, die syrohexaplarische Glossen hatten (vgl. die syrischen Lexikographen, Cod. 7183 Mus. Brit. bei Field I, 163: Add. ad 8, 14); allein diese einzelnen Citate weisen auf wenigstens teilweise selbständige Benutzung dieser Handschriften hin. — Vgl. oben S. 99[1].

[2] Rhode p. 17. Kraus, Scholia p. 5 sq. Kerber in ZATW 1896, S. 264.

[3] So sind die Belege bei Kraus l. c. p. 5, n. 1 zu erklären.

[4] So Iudic. 9, 28 bei Kraus l. c.; diese Stelle will also kein genaues Citat sein.

[5] Vgl. Kraus l. c., die Belege unter n. 2.

[6] L. c. n. 3.

[7] L. c. p. 17.

hebräus „fast immer das getrennte Suffix mit dem verbundenen vertausche". Dagegen läfst sich einiges einwenden. Auch in den syrohexaplarischen Citaten des Barhebräus findet sich häufig das getrennte Suffix, z. B. aus den Psalmen: 15, 3; 16, 2. 3. 4; 17, 2. 7; 18, 12. 32. 46; 19, 5. 13. 14; 20, 10; 21, 10. 13 und so fort in der gleichen Häufigkeit. Dann hat auch ab und zu das Umgekehrte statt; namentlich ist dies durchgängig der Fall in Ps. 151, wo Barhebräus fast immer das getrennte Suffix, die Handschrift des Ceriani das verbundene hat[1]. Letzterer Rollentausch scheint es eher nahe zu legen, dafs dies nicht Willkür des Barhebräus ist, mag ja auch in diesem sehr nebensächlichen Punkte Genauigkeit nicht so sehr sich aufdrängen, sondern mehr eine Eigentümlichkeit seiner Handschrift oder Handschriften. Das ist um so mehr möglich, als Barhebräus sonst den Gebrauch des getrennten Suffixes nicht so sehr perhorresziert[2]. P. S. col. 881 bemerkt zu ﻩ für das einfache Possessivpronomen werde es vor allem von Schriftstellern späterer Zeit gebraucht. Dies würde darum obige Erscheinung allenfalls der Güte und dem Alter des Barhebräustextes zuschreiben lassen, wenn nicht dem die Datierung des Ceriani-Codex auf das 8. Jahrhundert entgegenstehen würde, allerdings eine approximative Schätzung, die anzuzweifeln aber bei der Autorität ihres Vertreters kein Grund vorliegt. Jedenfalls reichen diese Erwägungen hin, die behauptete Willkür des Barhebräus in diesem Punkte etwas zu bezweifeln.

Von wesentlich gröfserer Bedeutung ist eine andere Art freier Citationsweise bei Barhebräus, die Kraus (p. 6) an vierter Stelle angiebt. Oft macht sich bei Barhebräus das Bestreben geltend, die Syrohexapla dem Peschitthotexte zu verähnlichen, oder etwas richtiger gesagt: Barhebräus will durch die Syrohexapla die Peschittho rektifizieren; soweit

[1] Ebenso der Text bei Lee.

[2] So in der Erklärung zu Ps. 31, 22; 32, 8; 36, 7; 42, 9; 45, 9; 4, 5 u. s. w.

dieser besondere Zweck aufser Betracht bleibt, soweit hat er keine Veranlassung, genau auf die Form der Sh zu achten, und so nimmt dieselbe ihm unter der Hand gar oft die Gestalt der Peschittho an. Kommt es ihm auf etwas an, das im ganzen Verse liegt, auf die Form der Verse, auf den beiderseitigen Sinn, so ist er auch — und das ist in der Regel der Fall — genau in der Anführung der Syrohexapla: kommt es ihm blofs auf eine Einzelheit an, etwa ein einzelnes Wort, das beide Übersetzungen verschieden gewählt haben, so führt er wohl ab und zu die Sh in der Form der Peschittho an. Es ist nicht so fast ein nachlässiges Citieren oder eine willkürliche Änderung, sondern es macht mehr den Eindruck, als wollte er die Aufmerksamkeit gerade auf den Punkt lenken, der ihm am Herzen liegt. Dafs man jedoch eine solche Freiheit nicht zu leicht annehmen darf, lehrt eine Prüfung der Beispiele bei Kraus[1]: Iudic. 9, 9 ist auch die Lesart des Barhebräus in den griechischen Handschriften vertreten; zu Iudic. 14, 12 ist zu beachten, dafs das Wort, das Barhebräus nach Kraus in Anpassung an die Peschittho auslassen soll, bei Lagarde, Bibl. syr., zwischen Obelen steht, und eine solche Auslassung kommt öfter vor[2]. Auch die Beispiele Morgensterns[3], der sich den Bedenken gegen die Genauigkeit des Barhebräus angeschlossen, beweisen nichts gegen das Vertrauen, das man den syrohexaplarischen Citaten des Barhebräus innerhalb der durch obige Erörterung gezogenen Grenzen entgegenbringt[4]. Diese Anschauung wird unterstützt durch die Beobachtung, dafs Barhebräus, wie bei der Peschittho, so auch hier auf kleine Differenzen sehr wohl achtete; dies zeigen Stellen wie Gen. 14, 2; 19, 33; 34, 9. 1 Reg. 16, 21; 17, 8

[1] L. c. p. 6. [2] Vgl. auch ZATW 1896, S. 264.

[3] Scholien zum Buche der Könige S. VII.

[4] Dafs eine Übereinstimmung der Sh bei Barhebräus mit P nicht ohne Prüfung als beabsichtigte Accommodation zu betrachten ist, zeigen Fälle, in denen Barhebräus gegen die Peschittho steht, andere hexaplarische Lesarten jedoch mit der Peschittho übereinstimmen, z. B. 1 Reg. 7, 1 Ps. 7, 2; 18, 37; 23, 1; 24, 2; 25, 15; 29, 8 u. s. w.

Ps. 34, 6; 62, 12. wo geringfügige Varianten ausdrücklich angegeben sind. Vor genauer Prüfung können demzufolge die Belege, welche die Sicherheit der Citate zweifelhaft machen sollen, nicht bestehen: entweder sind solcherlei Differenzen anderwärts belegt oder der Grund der Accommodation liegt so zu Tage, dafs in der Regel ein Irrtum ausgeschlossen ist; es lassen sich ganz bestimmte Richtlinien ziehen, innerhalb deren solche Abweichungen sich bewegen.

Demgemäfs ist man auch bisher verfahren. Der gröfste Teil der Herausgeber von Scholien hat Vergleiche mit den zugänglichen Texten angestellt: Uhry hat für Gen. Lagarde. Field, Ceriani beigezogen; Kerber hat für Lev. und Deut. die Auszüge von Masius verglichen[1]; Kraus für Jos. und Iudic. Lagarde, Bibl. syr., und Roerdam; Schlesinger für Sam. Field; Morgenstern für Reg. Lagarde und Field; Kaatz für Sir. Ceriani; Freimann für Dan. Bugatus und Ceriani; Moritz für Proph. min. Ceriani; die übrigen Herausgeber haben keine Vergleiche unternommen oder nur gelegentlich solche gegeben. Auch von denjenigen Forschern, die sich mit der Syrohexapla beschäftigten, wurde Barhebräus mit seinen Citaten in den Dienst der Syrohexaplabearbeitung gestellt, so besonders von Ceriani und Field[2]. Ersterer citiert in den Notae zu seinem Codex syrohexaplaris p. 3, col. a—b die Ausgaben der Scholien, die er darin verwertet hat: Loftusius, Bruns (Eichhorn, Rep. XIII), Tullberg (Ps. 1. 2. 22), Rhode, Schröter (Ps. 8. 40. 41. 50), Knobloch: im weiteren Verlaufe tauchen noch auf: Notae p. 15 c: Fuchs (Ps. 23. 29), p. 77 c: Koraen, p. 114 c: Tullberg (Isaias). Er hat jedoch keine erschöpfende Verwertung beabsichtigt. Ebenso verhält es sich auch mit Field. Nach den Monita, die er den einzelnen Büchern vorausschickt,

[1] Vgl. ZATW 1896, S. 251.

[2] Im 17. Jahrhundert hat schon Loftusius in seinen „Excerpta“ der Londoner Polyglotte die syrohexaplarischen Citate berücksichtigt: ebenso Bruns in Eichhorn, Repert. VIII, 85—113; XIII, 177—199. Ders. in Kennikot, Dissertatio generalis, ed. 2.

hat er folgende Ausgaben oder Auszüge verwendet: Gen. 1. 2 nach Larsow (er hat nur die eine und die andere Lesart herausgenommen; vgl. I, 6); für Num. und Deut. einzelne von Holmes[1] lateinisch ausgezogene Lesarten der drei andern hexaplarischen Übersetzungen (Aq., Symm., Theod.); Deut. 32—34 nach Schröter; Iudic. V nach Winkler, genauer aus Cod. Vat., und Excerpte aus Iudic. (ibid. I, 398); für 1 und 2 Reg.: „reliquias tenuissimas" nach Parsons[1], aber nach zwei englischen Handschriften rektifiziert (ibid. I, 486); für 3 Reg. 7, 14 bis 8, 61 liefs er sich „lectiones pauculas" zukommen (I, 591); für Psalm. nur teilweise Bruns, Tullberg, Schröter; für Isaias Tullberg, „quae tamen lectiones hexaplares nullatenus suppeditant" (II, 430), was nach obigem nicht richtig ist.

3. Die syrohexaplarischen Citate aus den andern Übersetzungen bei Barhebräus.

Die syrohexaplarischen Handschriften haben nach dem Vorgange der griechischen Codices sich nicht begnügt mit dem hexaplarischen LXX-Text; sie bieten auch verschiedene Randglossen aus den übrigen Übersetzungen und Kolumnen der origenianischen Hexapla[2] beigeschrieben. Solche hat auch Barhebräus in seinen Scholien zahlreich beigezogen. Sie gelten ihm für seinen Zweck nicht so viel wie der eigentliche syrohexaplarische Text; letzteren gebraucht er zur Befestigung und Verbesserung der Peschittho, diese sekundären Übersetzungen dienen ihm zur „Beleuchtung" und Erläuterung: Aquila, Symmachus, Theodotion, Quinta, Sexta. Was also auf Grund der Sh endgültig entschieden wird, soll durch diese weiteren Zeugen eine Klarstellung erfahren. So sehen wir

[1] Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, Holmes-Parsons (Oxford 1798—1827).

[2] Bugatus läfst (nach dem Titel zu schliefsen) Daniel aus der Tetrapla entnommen sein; jedoch die gewöhnlichen Ausgaben haben auch Citate aus andern Kolumnen, die in der Tetrapla sich nicht finden (vgl. Cornely I, 341): speziell zu diesem Buche hat Barhebräus ein Citat des „Hebräers", eine Kolumne, die in der Tetrapla fehlt.

Barhebräus dieselben bald mehr bald weniger verwenden, gröfstenteils ohne jede Bemerkung sie anführend; in ganz wenigen Fällen (z. B. Ps. 26, 6) werden sie einer Beurteilung unterstellt oder zur Entscheidung angerufen. Eine sachliche Geringschätzung in dieser Verwertungsweise zu suchen, haben wir keinen Anlafs[1]. Er hat sie am Rande seiner Sh-Handschriften gefunden, das ist vorauszusetzen und wird bestätigt durch die wesentliche Identität mit den zugänglichen Handschriften; so konnten sie eine höhere Wertung nicht erfahren, schon ihrer Stellung halber nicht.

Um kurz die einzelnen Übersetzungen zu besprechen, so finden wir Aquila ziemlich häufig citiert (zu Gen., Ex., Num., Deut., Jos., Iudic., Sam., Reg., Psalm.). Eigentümlich ist für ihn wie für die übrigen Übersetzungen, dafs sie in den Büchern nach den Psalmen nicht mehr vorkommen. Die häufigsten Citate aus Aquila haben, wie zu erwarten, die Psalmen. Auch in Barhebräus wird das bei früheren Schriftstellern gewöhnliche Urteil wiederholt, dafs Aquila und Symmachus judaisieren[2]. Zu Ps. 26, 6 deutet er die „Opfer des Lobes" von den geistigen, unblutigen Opfern; Aquila und Symmachus sagen blofs „Opfer" und fügen „des Lobes" nicht hinzu, „weil sie einen jüdischen Sinn hatten"[3]. Die Citate aus der Symmachusübersetzung finden ebenfalls eine häufige Verwendung (zu Gen., Ex., Lev., Num., Deut., Jos., Iudic., Sam., Reg., Psalm.[4]). Weniger oft verwendet Barhebräus den Theodotion: Gen. (1 Stelle); Ex. (3); Lev. (1); Deut. (2); Jos. (1); Iudic. (2); Sam. (2); Reg. (4); Psalm (öfter). Ganz vereinzelt begegnen uns Citate aus der Quinta und Sexta; erstere wird erwähnt zu 2 Reg. 5, 10; 23, 4; in den Psalmen 40, 8:

[1] Rhode p. 18 meinte dies.

[2] Die Unrichtigkeit dessen thut dar Field I, Proll. XIX sqq.

[3] Rhode p. 30 meinte, es wolle „sententia iudaica" die hebräische Lesart besagen, eine unrichtige Auffassung.

[4] Zu Hebr. 10, 5 findet sich die Symmachusübersetzung von Ps. 39, 7 wiederholt.

50, 11; 115, 11; 118, 70; 128, 4. Die Sexta ist nur in zwei Citaten (zur Aufschrift des Ps. 34 und zu Ps. 126, 4) vorhanden.

Verhältnismäfsig reichlich finden sich wieder andere Citate, die unter dem Namen „Hebräer" angeführt werden. Sie sind zu unterscheiden von den Hebräern als Erklärern [1]. Die Form, in der diese Citate eingeleitet werden, ist verschieden: „der Hebräer", „beim Hebräer", „hebräisch", einmal „die Juden"; zu Ps. 10 redet er sogar von hebräischen Handschriften. Was uns unter dieser Form entgegentritt, mufs übrigens noch genauer sortiert werden [2]. Manche Stellen wollen keinen hebräischen Text wiedergeben. Wenn Barhebräus zu Gen. 2, 23 die syrische Übersetzung erklärt mit dem Hinweis: „in der Art etymologischer Ableitung (ist das gesagt, nämlich: „weil sie vom Manne genommen ist, soll sie Männin heifsen") gemäfs der hebräischen Sprache" [3], so ist das nur eine Sprachbemerkung ohne textliche Bedeutung. Ebenso ist nur hebräische Sprachkenntnis, sei es eigene, sei es fremde, verwertet, wenn er zu Ex. 34, 1 bemerkt: „Siehe, im Hebräischen wird ‚schreibe du' (imper.) und ‚ich schreibe' (imperf.) auf eine und dieselbe Art geschrieben" [4], oder wenn es zu Gen. 47, 31 heifst, dafs im Hebräischen die Worte für „Stab" und „Lager" übereinstimmend seien; ebenso bei 2 Sam. 15, 32. Koh. 1, 2. (Matth. 21, 9.) Für eigentliche Schriftcitate unter dem Namen „Hebräer" hat schon Field I, Proll. drei Gruppen unterschieden: 1. Citate aus der zweiten Kolumne der Hexapla, d. h. die griechische

[1] So wird z. B. von der Notiz, die Barhebräus aus dem Hebräer zu Is. 13, 22 citiert, ausdrücklich in BB p. 1347 sq. bemerkt, dafs sie einer „Erklärung der Hebräer" entnommen sei.

[2] Demgemäfs ist die Bemerkung Weingartens (Syrische Massora, Einleitung), der Hebräer sei mechanisch aus der Hexapla abgeschrieben, unterscheidend zu rektifizieren. [3] Vgl. BB col. 215.

[4] In S 326 steht diese Stelle am Rande. Thatsächlich heifst es כתבת (Perf. in der Bedeutung des Präsens) in der hebräischen Bibel, also 1. und 2. sg. unterschieden; die Schreibung der 1. sg. perf. ohne י, die Barhebräus als regelmäfsige vorauszusetzen scheint, findet sich nach Gesenius-Kautsch, Hebräische Grammatik (26. Aufl.) § 44, Anm. 4, nur zuweilen konstatiert.

Umschreibung der hebräischen Worte; bei Barhebräus begegnen uns solche Citate wie auch sonst meistens in Sh-Handschriften weiterhin ins Syrische transskribiert[1]; so Gen. 2, 10. Deut. 21, 23. Jos. 13, 6. Iudic., prooem.; 9, 27. 1 Sam. 20, 20. 2 Sam. 2, 27; 17, 29; 19, 22. 1 Reg. 1, 38; 8, 2; 19, 4. 10; 20, 16. 2 Reg. 8, 15; 11, 4; 25, 12. Ps. 8, 6; 33, 2; 40, 7; 42, 10. Cant. 2, 7. 2. Citate aus der ersten Kolumne des Hexapla; auch solche Angaben finden sich bei Barhebräus, die den hebräischen Text inhaltlich wiedergeben; so Gen. 7, 13; (8, 14); 20, 16; 21, 20; 28, 9; 47, 31; 50, 26. Ex. 34, 1. 2 Sam. 8, 2. 18. 1 Reg. 1, 8. 40; 16, 34. 2 Reg. 17, 28; 21, 6. Job 26, 13. Ps. 5; 9; 10; 42, 10; 44, 3; 68, 14; 72 fin.; 89 fin.; 94; 99; 136. Cant. 1, 13; 4, 13. Is. 17, 3. 11. Dan. 9, 26. Zach. 5, 3. 3. Auch einen eigenen sogenannten Übersetzer findet Field noch in den unter diesem Namen vorliegenden Citaten; es sei nicht der hebräische Text selbst damit gemeint, weil er zu sehr davon abweiche; also könne es nur ein eigener griechischer Übersetzer sein. Denjenigen Stellen, welche den hebräischen Text inhaltlich wiedergeben, ist es nicht anzusehen, ob sie unmittelbarer Beiziehung des hebräischen Textes ihren Ursprung verdanken oder einer vollständigen Übersetzung entnommen sind. Auch bei Barhebräus ist dies nicht zu entscheiden. Wir haben sie alle zur zweiten Klasse gerechnet, weil nur die im Einzelnen konstatierte Identität mit dem „Hebräer“ dritter Gattung bei Field die Sache entscheiden könnte — vorausgesetzt, dafs Fields Anschauung sich als stichhaltig erweist.

4. Bedeutung der Barhebräuscitate für die Syrohexaplaforschung.

Nach keiner Seite hin ist die Syrohexaplabearbeitung abgeschlossen: der Text ist noch nicht lückenlos veröffentlicht; die verschiedenen Handschriften sind nur zum Teil beigezogen:

[1] Der Sh sind diese Citate zweifellos entnommen, wenn auch Ps. 10 von hebräischen Handschriften die Rede ist.

über ihr Verhältnis zu den griechischen Handschriften ist noch keine zusammenfassende Darlegung erschienen[1]. Damit sind auch verschiedene Fragen, die sich angesichts des Barhebräustextes aufdrängen, keiner abschliefsenden Erörterung zugänglich.

Wie verhält sich Barhebräus zu den verschiedenen Handschriften der Syrohexapla? Eine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage würde einen vollständigen kritischen Apparat für die Syrohexapla erfordern, und dieser fehlt zur Zeit noch. Wohl sind stellenweise von Lagarde und Ceriani Varianten aus parallelen Handschriften angeführt, und gar manche Abweichung des Barhebräustextes von andern Lesarten findet dadurch ihre Bestätigung[2]. Eine konstant bleibende Hinneigung zu einer bestimmten Handschrift ist nicht zu bemerken, aber ob der Beschränktheit des Materials auch nicht von der Hand zu weisen. Ein grofser Teil der Lesarten des Barhebräus steht allein. Wenn wir auch nach den oben angeführten Normen diejenigen Stellen abrechnen, die der Accommodation an die Peschittho entstammen, so mufs doch einem nicht kleinen Teile derselben selbständige Bedeutung zuerkannt werden, und nach dieser Seite hin liefert der syrohexaplarische Text des Barhebräus Varianten und ist dem kritischen Apparate der Syrohexapla einzureihen[3].

Die syrohexaplarischen Varianten entsprechen oft den Divergenzen der griechischen Handschriften. Jedoch wie sich diese gegenseitigen Beziehungen gestalten, ob be-

[1] Ihr Charakter als Übersetzung ist ausführlich dargelegt in Th. Roerdam, Libri Iudicum et Ruth secundum versionem syriacohexaplarem (1859) p. 3—59.

[2] Beispielsweise sei verwiesen auf Ps. 7 (Überschrift); 18; 18, 37. 40; 19, 14; 40. Dan. 1, 3 u. s. w.

[3] Ceriani und Field haben zum Teil diese Bedeutung der Barhebräuscitate durch thatsächliche Verwendung anerkannt. — Die Handschriften des Barhebräus differieren wie sonst auch in diesen Citaten; jedoch ist keine Veränderung zu beobachten, die nicht zufällig entstanden wäre, wenn auch in wenigen Fällen (z. B. Ps. 27, 8) derlei Handschriftenvarianten verschiedenen Texteszeugen entsprechen.

stimmte Handschriften der Syrohexapla einer ebenso konstanten Abweichung des Textes in griechischen Handschriften entsprechen, ist noch nicht festgestellt. Auch für die syrohexaplarischen Citate des Barhebräus finden wir zu verschiedenen selbständigen Lesarten einen oder mehrere griechische Zeugen. Es kann auch nicht entgehen, dafs bei derartigen Differenzen der Barhebräustext besonders häufig die Lesart des Codex Alexandrinus enthält[1]. Aber eine ausschliefsliche Deckung mit diesem griechischen Textzeugen zu behaupten, daran hindern anderseits doch wieder bedeutsame Varianten. Es kann überhaupt diese Frage nach der Konkordanz des Barhebräustextes nicht getrennt von der Einreihung des Syrohexaplatextes im allgemeinen behandelt und vor derselben nicht mit hinreichender Sicherheit festgestellt werden. Nur als nebenher laufende Beobachtungen können obige Bemerkungen in Anschlag gebracht werden.

Dafs die Syrohexapla des Barhebräus dem Wesen nach die gleiche ist wie die, welche durch Paulus von Tella aus einem griechischen Hexaplacodex mit Randglossen aus den andern Kolumnen gefertigt wurde, haben wir auf Grund des eigenen Zeugnisses des Barhebräus vorausgesetzt und ist auf Grund von wenigen Vergleichen schon lange behauptet worden[2], und auch der Überblick über das vollständige in Betracht zu ziehende Material ergiebt dies ohne Zweifel. Was bezüglich des Textes selbst eben dargethan wurde, dafs nämlich die Divergenzen über die zu erwartenden Handschriftenveränderungen nicht hinausgehen, gilt auch bezüglich der hexaplarischen Rand-

[1] Vgl. Kerber in ZATW 1896, S. 263 f. — Solche Stellen sind beispielsweise Gen. 49, 24. Num. 5, 18; 30, 3. 1 Sam. 2, 14; 9, 4. 24; 17, 36; 21, 14; 26, 19; 29, 3. 2 Sam. 6, 13. Ps. 3; 7, 7; 32, 9 u. s. w. Diese Angaben beruhen auf einem Vergleich des Variantenapparates bei Swete, The Old Testament in Greek, und Field. Natürlich weicht Barhebräus auch von Cod. A ab, zu Gunsten anderer Handschriften sich zersplitternd.

[2] Schon Bruns, Curae hexaplares, in Eichhorn, Repert. VIII, 90 hat auf Grund der wenigen ihm vorliegenden Stellen dies angenommen.

glossen, wiewohl hier eine etwas gröfsere Wandelbarkeit von selbst gegeben ist. Im grofsen und ganzen stimmt die Syrohexapla des Barhebräus auch in diesem Punkte zu dem sonst bekannten Texte; vielfach bieten sie nach Umfang und Eigenart derlei Merkmale, dafs die Randglossen des Barhebräus den gemeinsamen Ursprung mit den bekannten Citaten nicht verleugnen können. Neue derartige Citate fehlen bei Barhebräus nicht[1]. Bezüglich derselben ist zu bemerken, dafs auch hierin die verschiedenen Syrohexaplahandschriften trotz des gemeinsamen Ursprungs der Übersetzung sehr wohl auseinandergehen können. Unsere veröffentlichten oder sonst verwerteten Handschriften sind nicht die einzigen: Barhebräus hat zudem mehrere Handschriften beigezogen. Bei manchen Abschreibern mag die Rücksicht auf den Raum Auslassungen verschuldet haben, die im Barhebräustexte uns erhalten sind; oder es haben manche Syrohexaplahandschriften nachträglich Zusätze aus andern griechischen Handschriften oder griechischen Autoren, die hexaplarische Randnoten geben, erfahren. und bei dem umfassenden Material, das Barhebräus beigezogen hat, werden sie ihm nicht entgangen sein. Es sind aber derlei Stellen nicht so viele, dafs man den gemeinsamen Grundstock leugnen müfste.

Wenn wir kurz schematisieren wollen, nach welchen Richtungen hin die Verwertung des Barhebräustextes auch für die Randglossen der Syrohexapla lohnend sein kann, so hat Barhebräus, wie für den Haupttext der Syrohexapla, so auch für die Randnoten den Wert einer guten handschriftlichen Bezeugung. Wie seine sonstigen Syrohexaplacitate oft in Lücken unseres Handschriftenbestandes einschlagen, so selbstverständlich auch diese Randglossen. Auch zu den bereits bekannten Teilen bietet er einiges neue Material, das zum Teil nur griechisch, zum Teil gar nicht hexaplarisch überliefert ist. Auch wo Barhebräus in der Zuweisung der Über-

[1] Welche Randglossen der Handschrift des Barhebräustextes fehlen, läfst sich nicht feststellen, da er nur auswahlsweise citiert.

setzungsfragmente an die hexaplarischen Kolumnen von der sonstigen Bezeugung abweicht, ist er nicht abzuweisen, sondern mufs berücksichtigt werden; ja ab und zu bietet er ganz offensichtlich die einzig richtige Angabe [1]. Gute Dienste leistet Barhebräus auch in denjenigen wenigen Fällen, in welchen die Herkunftsbezeichnung verloren gegangen ist [2].

Mit diesen wenigen Bemerkungen ist die Bedeutung der Syrohexapla und der hexaplarischen Randnoten bei Barhebräus im allgemeinen umschrieben. Das Weitere verliert sich in die Einzelergebnisse und Einzelbearbeitung und möge dieser auch vorbehalten bleiben [3].

c) Die Versio Heracleensis und Philoxeniana bei Barhebräus.

Neben der Peschittho unterscheidet Barhebräus noch zwei Übersetzungen aus dem Griechischen, die in den Tagen des Philoxenus gefertigte und die Neubearbeitung oder Überarbeitung derselben durch Thomas von Heraclea. Die Bezeichnung „Jonier", im Alten Testamente der Syrohexapla geltend, setzt sich auch im Neuen Testamente fort; eine herakleensische Übersetzung findet sich daneben noch besonders citiert. Die Hochschätzung für die Syrohexapla scheint er ausdrücklich im Proömium und durch seine thatsächliche Wertung auf die beiden neutestamentlichen Texteszeugen zu übertragen. Auch für sie beruft er sich auf „griechische Handschriften" (Matth. 12, 4; 24, 31; 25, 1; 26, 30; 27, 16. 34.

[1] Auf Grund des Barhebräus dürften derartige Korrekturen angezeigt sein: Gen. 15, 12. Ps. 18, 17; 26, 7; 40 u. s. w. Natürlich befindet sich Barhebräus auch oft im Unrecht, z. B. Num. 24, 17. 2 Reg. 16, 17. Ps. 10, 15; 18, 8; 19, 14 u. s. w. — Auch darin weicht Barhebräus manchmal ab, dafs er als Randglosse giebt, was sonst im Text überliefert wird, und umgekehrt (z. B. 1 Reg. 20, 16. 2 Reg. 11, 9).

[2] Z. B. 1 Reg. 1, 8; 21, 27. 2 Reg. 2, 1 u. s. w.

[3] Für Leviticus, Deuteronomium und die Bücher Samuel ist dies bereits geschehen durch Kerber in ZATW 1896, S. 251 ff.; 1898, S. 177 ff. Soweit die Aufgabe noch übrig ist und übrig bleibt, wird der Verfasser dieser Schrift die bereits zusammengestellten Ergebnisse nach Gelegenheit veröffentlichen.

35. 45. Mark. 4, 36; 11, 10; 14, 45; (15, 28). Luk. 1, 25; 15, 14; 17, 2; 19, 38; 21, 36; 23, 29. 45. 46; 24, 13. Joh. 1, 7. 2 Kor. 12, 2); eine bestimmte Zahl giebt er an Matth. 28, 5. Mark. 10, 46. 47; ihr Alter hebt er hervor Matth. 27, 35; eine eigene Gruppe unterscheidet er als Handschriften aus Alexandrien Matth. 25, 1. Luk. 22, 44. Joh. 7, 52; zu Mark. 11, 10 hebt er unter den sonstigen griechischen Handschriften „die des Mar Xenaja" eigens heraus. Luk. 24, 3 beruft er sich für eine herakleensische Lesart auf alle punktierten Handschriften. Auch für diese Übersetzungen trägt also Barhebräus ein reiches Textmaterial zusammen.

Am sichersten steht bis jetzt fest die Arbeit des Thomas von Heraklea. Was J. White[1] und G. H. Bernstein[2] veröffentlicht haben, ist anerkanntermafsen herakleensischen Handschriften entnommen. Die bisher bekannten Handschriften bieten in der Regel diesen Text[3]. In welchem Verhältnis steht nun die herakleensische Übersetzung bei Barhebräus zu dem gegenwärtig zugänglichen Material? Aus dem Vergleiche scheiden aus Joh. 16, 22, weil nur dem Sinne nach citiert[4], weiterhin Punktationsvarianten, wo White keine Vokale angiebt: Luk. 18, 20. Act. 6, 1; 23, 10. 1 Kor. 10, 10 (I^{mo}). 2 Kor. 5, 13. Die übergrofse Mehrzahl der Stellen stimmt in Barhebräus und White (und Bernstein) überein: Luk. 6, 30; 24, 3. Joh. 10, 20; 11, 39; 13, 17; 14, 23; 15, 5; 16, 14; 18, 37 (= Bernstein[5]); 19, 6. 13. 24. 30; 20, 19. 20[6]. Act. 2, 9; 5, 15; 8, 9; 12, 4; 16, 24; 19, 36 (I^{mo}). 1 Petr. 3, 18; 4, 7. Röm. 1, 20. 22; 8, 13. 21. 33; 9, 12; 11, 8; 14, 5; 15, 19. 28;

[1] Sacrorum evangeliorum, actuum et epistolarum versio syriaca Philoxeniana. Oxonii 1778—1803.

[2] Das heilige Evangelium des Johannes. Leipzig 1853.

[3] Nestle, Urtext u. s. w. S. 236 f.; Einführung u. s. w. S. 82.

[4] Schwartz in den Scholien zum Johannesevangelium (vgl. p. 27) scheint die Stelle als genau citiert zu erachten.

[5] Hier hat Bernstein die entsprechende Punktation; White = P.

[6] Getrenntes oder verbundenes Pron. possess. wird nicht berücksichtigt.

16, 3. 1 Kor. 1, 20[1]; 4, 15; 8, 1; 10, 10 (II^{do}); 12, 2; 14, 7. 17. 2 Kor. 2, 4. 17; 3, 1[2]. 3; 8, 13. 19; 10, 2. 13; 11, 9. 25. 32. Gal. 2, 3; 4, 3. 14. Eph. 2, 2; 4, 14. Phil. 2, 19. Kol. 4, 5. 1 Tim. 2, 15. Hebr. 12, 8[3]. Zu diesen Stellen, an denen White mit Ausnahme geringfügiger Schreibvarianten und einiger Kürzungen vollständig mit Barhebräus übereinstimmt, sind selbstverständlich auch noch diejenigen zu rechnen, wo Barhebräus die Form des Citates der Peschittho accommodiert: Joh. 18, 2. Act. 7, 48. Jak. 2, 17. Röm. 11, 17. 2 Kor. 6, 15, wenigstens soweit es auf den Wechsel im Wortgebrauch ankommt. Varianten finden sich nur: Luk. 16, 21 (White = P); 24, 3. Joh. 1, 15[4] (Aphel gegen White Pa.); 1, 47; 6, 19 (White und Bernstein = P). Act. 19, 36 (II^{do}). 1 Kor. 9, 7. Gal. 5, 26. Hebr. 12, 21; in Bezug auf die Schreibweise ist Gal. 4, 2. Kol. 4, 10 Barhebräus der griechischen Schreibweise mehr angenähert; zu Gal. 3, 24 haben beide verschiedene griechische Formen. Wo die Ausgaben von White und Bernstein differieren (Joh. 7, 47[5]; 16, 14), geht Barhebräus mit letzterem. Auf Grund dieses Vergleiches dürfte es feststehen, dafs Barhebräus uns in seinem „Herakleenser" Citate aus einer Handschrift dieser Übersetzung bietet. Was er Neues zum bisher zugänglichen Material beibringt, ist aus der eben gegebenen Zusammenstellung ersichtlich.

Viel mehr verheifst auf den ersten Blick der „Jonier", den Barhebräus neben dem „Herakleenser" oft zum Neuen Testament citiert[6]. Man wird sich sofort fragen: Besitzen wir in den Citaten des Barhebräus die so oft gesuchte nicht

[1] In der Ausgabe von Löhr ist ein Druckfehler.

[2] Manchmal weicht die Schreibweise unbedeutend ab.

[3] Für Hebr. 12, 8. 21 ist R. L. Bensly, The Harklean Version of the Epistle to the Hebrews, chap. XI, 28 to XIII, 25 (Cambridge 1889) verglichen worden.

[4] Diese Stelle ist offenbar gemeint, wenn sie auch zu Joh. 1, 7 angeführt wird.

[5] Die Punktation differiert zwischen Barhebräus und Bernstein.

[6] Eigentümlich ist es, dafs anfangs nur der „Jonier", später gegen Schlufs des Neuen Testamentes weit überwiegend der „Herakleenser" citiert wird.

revidierte Philoxeniana? Ein gewichtiges Moment dafür scheint zu sein, dafs Barhebräus den „Jonier“ von der herakleensischen Übersetzung unterscheidet. Zweimal wird letztere sogar neben dem Jonier citiert (Joh. 1, 7. 47). Jedoch gerade aus diesen beiden Stellen möchte Schwartz[1] folgern, dafs beide Übersetzungen dem Barhebräus als identisch gelten. Zu Joh. 1, 7 scheidet Barhebräus unter den Varianten der griechischen Handschriften die richtige Lesart des Joniers gegenüber der Peschittho aus, und zwar auf Grund dessen, dafs der Herakleenser an späterer Stelle (Joh. 1, 15[2]) die betreffende griechische Lesart fordere. Offenbar fafst Barhebräus hier „Jonier“ und „Herakleenser“ als eine Instanz gegenüber der Peschittho. Da beide jedoch nach ihrer Geschichte eine enge Verwandtschaft erwarten lassen, so würde dies noch nicht notwendig ihre Identität verlangen. Um so eher scheint Joh. 1, 47 (nach P v. 46) eine solche Identität vorauszusetzen. Barhebräus führt dort eine Peschittho- und eine Jonierlesart an und fügt dann hinzu: „Einige lesen in der Peschittho wie der Herakleenser.“ Eine herakleensische Lesart war nicht citiert: also kann sich, so scheint es, diese Angabe nur auf den „Jonier“ beziehen, oder beide müssen ihm als ein und dasselbe gelten. Allein wenn dem so wäre, so müfste es sehr auffallen, dafs Barhebräus so ganz unmotiviert die Bezeichnungen wechselt, nachdem er doch im Proömium beide Übersetzungen genau auseinandergehalten hat. Viel eher ist anzunehmen, dafs er diese Notiz am Rande irgend einer Handschrift gefunden und sie seinen Scholien einverleibt hat, wie er es auch sonst gethan hat. Dafs beide etwas Gemeinsames haben gegenüber der Peschittho, genügt, um diese Erscheinungen und andere derartige Beobachtungen[3]

[1] Scholienausgabe zu Joh., Praef. [2] Vgl. S. 141, Anm. 4.

[3] Z. B. die Stellen, die Hoffmann in ZDMG XXXII (1878), 741 anführt. Wie Barhebräus die Philoxeniana mit der Übersetzung des Paulus von Tella unter dem gleichen Stichwort „Jonier“ aufführt, so kann er auch die herakleensische Übersetzung darunter befassen, weil auch sie im Unterschied von der Peschittho enge Verwandtschaft mit dem griechischen Texte zeigt.

zu erklären. Am einfachsten würde die Frage sich lösen lassen auf Grund eines eingehenden Vergleiches mit einer anerkannt philoxenianischen Handschrift. Während frühere Nachweise von solchen Handschriften wieder aufgegeben sind, besteht für einzelne Exemplare die Annahme philoxenianischer Herkunft noch zu Recht[1]. Für uns kommt nur in Betracht der Codex Angelicus, den Bernstein in seiner Ausgabe des Johannesevangeliums für die ersten fünf Kapitel verglichen hat[2]. Gerade in diesen fünf Kapiteln ist keine einzige Stelle vorhanden, wo Barhebräus allein mit dem Codex Angelicus übereinstimmen würde[3]. So mufs denn die Prüfung sich darauf beschränken, das Verhältnis der Barhebräuscitate zur herakleensischen Übersetzung festzustellen. Aufser Rechnung müssen gelassen werden alle diejenigen Citate, welche Barhebräus der Peschittho nachbildet[4]: Matth. 4, 8; 5, 13. 25 (II^{vo}); 6, 1; 7, 2. 14; 12, 39; 13, 48; 18, 22; 19, 11. 17; 24, 28; 25, 14; 27, 60; 28, 1. Mark. 12, 34. 39. Luk. 2, 43; 5, 33; 6, 38; 9, 13; 15, 25 (I^{mo}); 19, 8 (II^{do}); 20, 44 (I^{mo}). Joh. 3, 14; 6, 51; 10, 22. Röm. 9, 28; oder wo Barhebräus absichtlich kürzt oder den Zusammenhang löst, wie Matth. 8, 32; 21, 40; 23, 24. Luk. 20, 35. Joh. 19, 28. Auch solche Varianten, die nur innerhalb der syrischen Formen variieren, Unterschiede in der Schreibweise kann man billig aufser acht lassen, da es sich blofs um eine Charakterisierung der allgemeinen Richtung nach handeln kann. Da sich die herakleensische Übersetzung vor allem dadurch unterscheiden soll, dafs sie genau nach einigen griechischen Handschriften revidiert wurde, so müfsten die „Jonier"-Citate des Barhebräus weniger gräcisierend sein gegenüber der herakleensischen Übersetzung. Thatsächlich

[1] Vgl. Nestle, Urtext u. s. w. S. 237; Einführung u. s. w. S. 81.

[2] Die übrigen Handschriften und Texte sind zum Teil nicht zugänglich, zum Teil nicht einschlägig.

[3] Auch die bei Barhebräus und im Cod. Ang. übereinstimmende Lesart Joh. 4, 6, der Hoffmann l. c. entscheidendes Gewicht beimifst, findet sich in der von Bernstein zu Grunde gelegten herakleensischen Handschrift.

[4] Vgl. oben S. 141.

steht der herakleensische Text bei White an vielen Stellen dem Griechischen näher als die Lesarten des Barhebräus. White bietet gegen Barhebräus dem Griechischen ähnlich gestaltete Wortformen: Matth. 5, 15; 10, 29; 14, 34. 35; 21, 42 (Π^{do}); 22, 35; 26, 36; 27, 48. Mark. 5, 41 [1]; 10, 46; 14, 32 (in Handschr. s). 36; 15, 43. Luk. 3, 1 (Π^{do}); ib.; 3, 29; 5, 1; 8, 3; 10, 13 (Π^{do}). Act. 8, 27 (Π^{do}); 9, 33 (Wh = P). 36. Zu Luk. 15, 16. Joh. 1, 42 jedoch stehen auf seiten des Barhebräus auch herakleensische Texteszeugen (codd. Bodl. und Bars. bei White; Bernstein). Anderseits findet das umgekehrte Verhältnis statt, so dafs Barhebräus seine Schreibweise gegen White dem Griechischen anpafst: Matth. 26, 53; 27, 28 (Π^{do} [2]). Mark. 7, 34. Luk. 9, 41; 24, 25 [3]. Joh. 20, 16. Act. 2, 11; 5, 1. 2 Tim. 2, 17. Tit. 3, 10. An den übrigen Stellen, wo beide griechische Formen haben, steht bald Barhebräus der griechischen Lesart näher (so Act. 27, 1. 11. 1 Joh. 2, 18. Tit. 3, 12), bald hinwiederum White (so Act. 21, 7. 2 Tim. 4, 13) [4]. Um auf die sachlichen Varianten die gleiche Probe zu machen, so entfernt sich Barhebräus gegenüber White mehr vom griechischen Texte: Matth. 4, 18; 8, 27; 9, 13 (Π^{do}). 20 (Π^{do}); 14, 32; 15, 39; 21, 3. 44. Mark. 1, 3 [5]; 2, 7; 4, 29; 10, 4; 13, 34. Luk. 1, 41; 17, 20. Joh. 20, 28. Act. 1, 6; (17, 26 [6]). Röm. 8, 9. 15; 13, 3. Eph. 3, 15 [7]. Philem. 2; an andern Stellen steht aber wieder Barhebräus dem griechischen Texte näher als White: Matth. 10, 9; 18, 7 (Π^{do}). 13;

[1] Es könnte übrigens auch ein Druckfehler bei White sein, dafs *κουμι* mit Kaph statt mit Qoph (= Barhebräus) umschrieben wird.

[2] Barhebräus stimmt sogar in der Kasusform mit dem Griechischen überein.

[3] Das *ω* über der syrischen Interjektion steht bei White am Rande.

[4] An diesen Stellen finden wir sogar die Kasusendungen des griechischen Textes nachgeahmt. — Im übrigen hat White fast immer, Barhebräus fast gar nie die Bezeichnung der Vokale durch die entsprechenden Konsonanten.

[5] Barhebräus bietet die Lesart der LXX und des MT zu Is. 40, 3.

[6] Dieses Citat nimmt sich eher aus wie eine Erläuterung.

[7] 1 Tim. 5, 24 ist wohl kein Citat, vielmehr eine Erklärung.

23, 7. Mark. 2, 21; 3, 21; 14, 47. Luk. 7, 11. 45. Joh. 4, 46; 11, 16. Hebr. 6, 19. 1 Petr. 3, 19. Nicht in Rechnung kommen können natürlich jene Stellen, an denen beide Lesarten im griechischen Texte vertreten sind: Matth. 17, 25 (White = cod. B[1]); 27, 46 (Barhebräus = ℵB). Luk. 10, 17 (Barh. = BD). An manchen Stellen ist die Lesart des Barhebräus auch in andern anerkannt herakleensischen Handschriften bezeugt; so Matth. 14, 19; 24, 6 (II^{do}); 25, 46; 26, 42. Luk. 4, 29 (II^{do})[2]. 35 (II^{do}); 12, 39; 14, 22; 20, 6; 24, 2. Joh. 1, 13; 4, 6[3]. Die bei weitem überwiegende Mehrzahl der „Jonier"-Citate des Barhebräus stimmt mit White vollständig überein. Auch die Citate, die Barhebräus aus sonstigen Handschriften giebt, zersplittern sich wie seine übrigen Lesarten; die meisten dieser Lesarten finden sich in den herakleensischen Handschriften vertreten (Matth. 12, 4; 24, 31; 25, 1; 27, 16. 34. 35; 28, 5. Mark. 10, 47; 14, 45. Luk. 19, 38; 21, 36; 23, 29. 45. 46; 24, 13. Joh. 1, 7); an denjenigen Stellen, wo Barhebräus allein steht, zeugt er gegen den Griechen: Mark. 4, 36; 10, 46; zu Luk. 17, 2 nähert er sich eher dem griechischen Text. Die Handschriften, die Barhebräus als alexandrinisch bezeichnet, bieten Lesarten, die in den griechischen Texteszeugen variieren: Matth. 25, 1 (Barh. = ℵBC gegen DΣ). Luk. 22, 44 (Barh. = ℵBAR). Joh. 7, 52: Erzählung von der Ehebrecherin (Barh. = D). Übrigens ist gerade bei diesen Notizen aus einzelnen Handschriften zu beachten, dafs sie sich vielfach am Rande der Handschriften finden, die White seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat (so Matth. 28, 5. Mark. 10, 47; 11, 10. Luk. 19, 38); anderseits finden sich auch Erklärungen des

[1] Nach der Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes von O. Gebhardt, Lipsiae 1888.

[2] Bezeugt in Adler, Novi Testamenti versiones syriacae; vgl. P. S. col. 4294.

[3] Vgl. den Handschriftenapparat bei White und Bernstein. — Auf einen Fehler bei White sind zurückzuführen die Varianten zu Matth. 17, 15; 23, 4; 27, 28. Mark. 9, 40; 11, 10. Luk. 2, 36; 4, 21; 22, 29. Joh. 18, 4; zu Act. 20, 4 liegt das Versehen offenbar auf seiten des Barhebräus.

Barhebräus in den Randglossen zu White (Matth. 5, 13; 8, 4; 27, 9. Mark. 1, 2; 15, 23. Joh. 4, 46. Eph. 4, 14). Wiewohl eine dieser übereinstimmenden Notizen (Mark. 11, 10) in Whites Handschrift sich als ursprünglicher erweist[1], so haben doch beide wiederum so verschiedene Citate, dafs sie wohl als voneinander unabhängig und als gesonderte Texteszeugen gelten dürfen; auf eine gemeinsame Quelle mögen derlei Notizen zurückgehen.

Wenn wir nun alle diese Beobachtungen[2] berücksichtigen und daraufhin ein Urteil zu fällen unternehmen wollen, so ist zunächst auf eine Gewifsheit zu verzichten. Bei der engen Verwandtschaft der nichtrevidierten und revidierten Philoxeniana[3] ist keine ganz eigentümliche Richtung der philoxenianischen Handschriften zu erwarten; daher schliefst es die Möglichkeit philoxenianischer Herkunft der Barhebräuscitate nicht aus, dafs dieselben an den meisten Stellen[4] mit der herakleensischen Übersetzung übereinstimmen, an manchen Stellen mit einzelnen herakleensischen Texteszeugen gehen. Was als besonderes Merkmal der Philoxeniana zu erschliefsen ist, dafs sie nämlich dem griechischen Text ferner steht als die herakleensische Übersetzung, wäre, wenn nicht in ausschliefslicher Weise, so doch in beachtenswertem Übergewicht gegeben; mehr als doppelt so viel sind die Stellen, die vom griechischen Texte im Unterschied von der herakleensischen Übersetzung sich entfernen, als die, welche mit demselben

[1] Während White noch hat: „wie wir glauben“ und „haben wir gefunden“, ändert Barhebräus die Stelle dahin: „wie geglaubt wird“ und „es wird gefunden“.

[2] Gwynn l. c. hat den Sprachcharakter der ganzen Übersetzung für diese Frage ausschlaggebend beigezogen; die Spärlichkeit längerer Citate schliefst dies hier aus.

[3] Wie weit die Revision des Thomas von Heraklea gegangen ist, wissen wir vorderhand nicht; die Anschauung des Barhebräus ist nicht ganz klar, weil die Handschriften der Scholien die Arbeit des Thomas sowohl ein „Übersetzen“ als auch ein „Vergleichen“ nennen; siehe oben S. 121.

[4] Den wenigen oben erwähnten Varianten steht eine Gesamtzahl von über 1100 „Jonier“-Citaten gegenüber.

harmonieren. Aber selbst wenn wir diesen bescheidenen Wahrscheinlichkeitsgrund für den philoxenianischen Ursprung der Barhebräuscitate nicht hätten, müfste es jedenfalls berücksichtigt werden, dafs Barhebräus im Proömium beide Texte, den philoxenianischen und herakleensischen, ausdrücklich unterscheidet, dafs er Citate unter diesen beiden geschiedenen Bezeichnungen bringt; ja zu Mark. 11, 10 - - und das scheint uns besonders beachtenswert, mag die Notiz auf eigener Einsichtnahme beruhen oder entlehnt sein — hebt er die Handschrift des Mar Xenaja als eigenen Textzeugen unter den „jonischen" Handschriften hervor. Da nun die Verwandtschaft der „Jonier"-Citate des Barhebräus mit philoxenianischen Handschriften in dieser Frage weder dafür noch dagegen entscheidend ins Gewicht fallen kann, ihre allgemeine Stellung zum griechischen und herakleensischen Text eher für einen Unterschied als gegen einen solchen spricht, so stehen wir nicht an, auf die angegebenen äufseren Gründe hin in diesen Citaten Fragmente der nichtrevidierten Philoxeniana zu erblicken [1].

d) Die übrigen von Barhebräus citierten Übersetzungen.

An 159 Stellen beruft sich Barhebräus auf den „Armenier" nicht als Erklärer, sondern als Texteszeugen; aufser Lev. 11, 19 und Joh. 10, 11 stehen alle in den Scholien zu den Psalmen. Zu 45 Stellen führt er auch die koptische Übersetzung (den „Ägyptier") an; nebenher bringt er eine allgemeine Angabe über dieselbe, die sich im Proömium zu Prov. findet. Da wir bereits anderwärts über „die syroarmenischen und die syrokoptischen Bibelcitate aus den Scholien des Barhebräus" eingehender gehandelt haben [2], so möge hier eine kurze Charakteristik genügen. Beiderlei Citate entstammen

[1] Auch Hoffmann in ZDMG XXXII (1878), 741 spricht mehr für diese Anschauung; Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 60, hält beide für identisch.

[2] In ZATW 1900, 2. Heft.

den betreffenden Übersetzungen. Zum gröfseren Teile stimmen die Citate mit den Lesarten derselben überein; zum Teil gründen sie auf Mifsverständnissen, die nur aus den beiden Sprachen sich erklären lassen. Die syroarmenischen Citate, die ab und zu in armenischer Sprache angeführt werden, sind offenbar Barhebräus bereits in syrischem Gewande vorgelegen, wie manche Erscheinungen beweisen; ebenso die koptischen Citate. Auch steht es wohl aufser Zweifel, dafs sie von keiner vollständigen Übersetzung aus dem Armenischen ins Syrische[1] herrühren; sie charakterisieren sich als gelegentlich herausgegriffene Stellen, die vielleicht am Rande syrischer Handschriften dem Barhebräus sich darboten. Für die Textkritik ist der Ertrag dieser Citate gering; sie sind zu spärlich, und die armenische und koptische Übersetzung befinden sich selbst erst im Anfangsstadium einer kritischen Bearbeitung[2].

Zu den hexaplarischen Randglossen gehören auch Citate aus dem samaritanischen Texte. Einige wenige derartige Stellen bringen auch die Scholien des Barhebräus bei. Zu Gen. 7, 13 („und an diesem Tage ging Noe hinein", sc. in die Arche) wird bemerkt: „Nicht am Anfang der 40 Tage oder am Ende, sondern als er (Gott) ihm sagte: Geh hinein; denn noch 7 Tage, und ich werde Regen kommen lassen, nämlich am 10. Ijor nach den Hebräern und Syriern oder am 20. desselben nach den Griechen und Samaritanern."[3] Diese Angabe stimmt weder mit dem samaritanischen Pentateuch[4] noch mit dem samaritanischen Targum[5]. Zu Ex. 11, 4 wird an-

[1] So meinte Wiseman p. 143; vgl. auch Hoffmann in ZDMG XXXII (1878), 741.

[2] Für die Belege im einzelnen und alles weitere sei auf oben erwähnten Aufsatz verwiesen.

[3] Nach dem Hebräer und Syrer brach die Flut am 17. des Monats herein (vgl. Gen. 7, 11), nach dem Griechen am 27.; sieben Tage vorher forderte Gott den Noe zum Einzug in die Arche auf.

[4] Vgl. Walton, Polyglotta; B. Kennikot, Vetus Testamentum Hebraicum, Oxonii 1780.

[5] Vgl. A. Brüll, Das samaritanische Targum zum Pentateuch, Frankfurt 1875.

gegeben, dafs das „Exemplar der Samaritaner am Anfange (nämlich der einzelnen ägyptischen Plagen) wiederhole: er ging und sagte dies und dies: nicht so in den Handschriften der Hebräer und der Griechen und der Syrer". Dies bestätigt sich in der That[1]. Deut. 27, 4. 5 wird aus „einigen" Gewährsmännern[2] angeführt, dafs das Exemplar der Samaritaner[3] statt „auf dem Berge Gebal" geschrieben habe: „auf dem Berge Garizim". So liest auch der samaritanische Pentateuch nach Walton. Zu 2 Reg. 17, 28 giebt Barhebräus ein allgemeines Urteil über den samaritanischen Pentateuch wieder: Das Gesetz der Samaritaner stimme nicht mit den Juden überein, sondern mit der Septuaginta — eine Beobachtung, die in der Beziehung des Samaritaners zum vormassorethischen Texte gründet[4] und öfter schon hervorgehoben wurde[5].

Ab und zu scheint Barhebräus auch der arabischen Übersetzung eine Lesart zu entnehmen; so Lev. 11, 13. 19. Ps. 18, 30[6]. Joh. 4, 11. Anderwärts charakterisieren sich derartige Angaben als sprachliche Erläuterungen, wenn sie auch manchmal dem Bibeltexte entnommen erscheinen (Gen. 25, 25; 31, 10. Ex. 12, 19 [am Rande von S]; 18, 23. Lev. 11, 17. 29. Ps. 32, 9. Sus. 17; vgl. auch Joh. 11, 49. Act. 13, 1). Auch persische Anführungen finden sich in der Regel nur zur Erklärung einzelner Worte (so Lev. 11, 13. 15. 29. 1 Reg. 6, 9. Ps. 32, 9)[7].

[1] Vgl. Walton und Kennikot zu Ex. 7, 18; 8, 4. 23; 9, 5. 19; 10, 6.

[2] Die gleiche Lesart aus dem Samaritaner findet sich auch bei Jakobus von Edessa; vgl. B. O. I, 489.

[3] So ist die Übersetzung in Kerbers Scholienausgabe zu korrigieren; vgl. Nestle in ThLZ 1897, Nr. 9, 234.

[4] Vgl. F. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift (3. Aufl.) S. 77.

[5] Vgl. Cornely I, 251.

[6] In der Ausgabe der arabischen Psalmenübersetzung von Lagarde (1876) ist diese Lesart vorhanden; in der arabischen Bibelausgabe von 1811 nicht; sonst stimmen die Citate mit letzterer Ausgabe überein.

[7] Auch sonst verflicht Barhebräus arabische und persische Worte in seine Erklärung, ohne ihre Herkunft anzugeben: Gen. 43, 11. Ex. 2, 3; 30, 23. Lev. 2, 7. 1 Reg. 7, 5. Job 9, 9; 30, 29. Ps. 33, 2; 45, 9.

Die Evangelienharmonie des Tatian erwähnt Barhebräus in der Einleitung zum Neuen Testamente[1]. Nur einmal entnimmt er aufserdem eine Lesart desselben einigen Autoren; zu Matth. 3, 4 hat das Diatessaron statt „Heuschrecken und Honig“ die Lesart „Milch und Honig“[2].

4. Die Textkritik bei Barhebräus.

Ausgesprochenermafsen verfolgt Barhebräus in der Zusammenstellung der Syrohexapla mit der Peschittho einen textkrititischen Zweck. Wenn er es auch bei den sonst noch angeführten Übersetzungen nicht ausdrücklich zugestanden hat, so ist doch offensichtlich das ganze Material, das er an Bibeltexten zusammengetragen hat, vorherrschend der Absicht textkritischer Behandlung untergeordnet. Oftmals wird aus der Behandlungsweise des Textes diese Absicht klar; oft ist dies auch aus der Sachlage zu erschliefsen. Sehr häufig ist es nicht der verschiedene Sinn, der ihn Parallelen aus diesem oder jenem Bibeltexte anführen läfst. Bei einer solchen Gegenüberstellung leitet ihn oft das Interesse der Sprachgestaltung in diesem oder jenem Texteszeugen. Manchmal freilich wird dieser Anschein nur dadurch hervorgerufen, dafs die subtileren Sinnesunterschiede und Bedeutungsnuancen unserem weniger geübten syrischen Sprachverständnis nicht faſsbar sind; einem Barhebräus, der mit der syrischen Sprache doch noch in lebendiger Fühlung war, wird die Zusammenstellung oft sachliche Verschiedenheiten angezeigt haben, wo

Prov. 7, 17. Is. 34, 13. 15; 35, 1; 54, 11; 55, 13; 58, 5. Ez. 27, 16. Dan. 3, 5; ٦, 2. Sir. 24, 14. 15. 16; 28, 11; 40, 16. 21. Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. 1 Kor. 9, 24.

[1] Vgl. ZDMG XXIX (1876), 275 und 301; die Angabe des Barhebräus ist offenbar aus Bar-Salibi; vgl. B. O. I, 57; II, 159 sq.; III, 1, p. 12, n. 1.

[2] In der Rekonstruktion des Diatessaron bei Zahn, Forschungen I, 123, ist diese Stelle nicht aufgenommen. — In der Ausgabe des arabischen Diatessaron von A. Ciasca (Rom 1888) findet sich diese Lesart nicht.

wir, die wir in der Regel nur auf Umwegen zur genuinen Bedeutung der Worte und Formen zu kommen vermögen, lediglich Varianten formeller Natur erblicken. Aber trotzdem bleiben noch Stellen genug übrig, wo Barhebräus nur auf verschieden gewählte Synonyma, auf gleichbedeutende grammatische Formen, auf wechselnde Phrasen und abweichende Satzgestaltung die Aufmerksamkeit lenken wollte. Als Texterklärer hatte er in solchen Fällen nichts zu suchen und nichts zu bemerken; der Textkritiker in ihm konnte es sich nicht versagen, durch einfache Nebeneinanderstellung der Texte seine eigenen Beobachtungen den Lesern zugänglich zu machen.

Jedoch häufig spricht er auch die Absicht der Kritik offen aus. Zunächst gilt ihm als Zielpunkt dieser eigentlichen Textkritik die Peschittho, deren formelle und sachliche Mängel er durch die übrigen Texteszeugen beheben will. Nur nebenbei zieht er auch die sonst verwendeten Texte in die kritische Behandlungsweise hinein[1]. Als Normen seines textkritischen Urteiles gelten ihm grammatische Richtigkeit[2], der unmittelbar aus der Stelle sich ergebende Sinn[3], der Zusammenhang mit dem ganzen Texte[4], Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testamente[5], auch Berufung auf Handschriften, unter denen er die an Alter hervorragenden für besonders wertvoll zu halten scheint[6], und auf andere Übersetzungen[7], lauter Grundlagen der Textkritik, die im allgemeinen immer Anerkennung verdienen, vorausgesetzt, dafs sie in richtiger und mafsvoller Weise auch angewendet werden. Nicht selten fällt er auch ein Urteil über Richtigkeit und Unrichtigkeit, ohne die Gründe,

---

[1] Vgl. Ps. 38, 14; 81, 6; 107, 23. — Auf Grund des ihm zugänglichen geringen Materials handelt darüber ausführlich und gut Rhode p. 25 sqq.

[2] So Gen. 30, 41. Ex. 2, 9. Num. 15, 39. 1 Reg. 1, 20; 18, 38. Ps. 16, 9; 69, 4; 72, 9.

[3] Z. B. Job 6, 16; 24, 19; 31, 27. Ps. 68, 21.

[4] Z. B. Iudic. 18, 1. 2 Sam. 8, 18.

[5] Z. B. Ex. 15, 21. Iudic. 17, 7. Cant. 6, 8.

[6] Ps. 68, 23. [7] Vgl. oben S. 150. Ps. 18, 21.

die ihn dazu bestimmen, näher zu bezeichnen[1]. Dann mögen diese Gründe, sei es sprachlicher oder sachlicher Art, den damaligen Lesern sofort einleuchtend gewesen sein: bei uns ist das häufig, besonders bei Beurteilung sprachlicher Erscheinungen, nicht mehr der Fall, und dann macht sein Verfahren den Eindruck der Willkür und giebt dem Vorwurfe Nahrung, dafs er die eine der Übersetzungen über Gebühr vor der andern bevorzuge.

Ist nun ein solcher Vorwurf, wie er oft gegen Barhebräus erhoben wurde, berechtigt? Ist ihm insbesondere eine über die sachliche Berechtigung hinausgehende Vorliebe für die Syrohexapla und eine in ebendem Mafse unberechtigte Mifsachtung der Peschittho schuld zu geben? Dafs Barhebräus auf die Peschittho nicht viel hält, ist bekannt[2]. Schon im Proömium seines Werkes schilt er sie ein gebrechliches Fundament und wirft ihr unfeine Buchstäblichkeit vor[3]. Im Verlauf der Scholien bedenkt er sie ab und zu mit wenig schmeichelhaften Attributen; den Namen etwas anzüglich umschreibend, tadelt er ihre „simplicitas“ und ihre „ruditas“[4], schreibt ihr Irrtümer zu[5], korrigiert sie in grammatischer Hinsicht, stellt sie andern Lesarten nach zum Teil mit sachlicher Stütze, zum Teil aber auch sich jeder weiteren Begründung überhebend. So ist es denn zu erwarten, dafs er die so schlecht befundene Peschittho auch der Syrohexapla nachstehen läfst, wo beide differieren. Oft thut er dies ohne irgend welche Grundangabe[6], dann wieder mit einer solchen

[1] Z. B. 2 Reg. 6, 32. Job 15, 10. Prov. 3, 10; 21, 24; 22, 22. Cant. 4, 2. Ps. 51, 7.

[2] Vgl. B. O. II, 279 sqq. (aus dem „Liber splendorum“; die dort angeführten Citate finden sich auch im „Horreum mysteriorum“); Rhode p. 32; Wiseman p. 106.

[3] Vgl. S. 121[1]. [4] So zu 1 Reg. 1, 20. Ps. 4, 5.

[5] Z. B. Gen. 27, 9; 30, 13; 31, 20. Prov. 6, 26; 30, 29. Jer. 11, 19. Vgl. B. O. II, 280.

[6] Gen. 30, 13; 31, 20; 37, 28. Ex. 12, 39. Jos. 9, 14. Iudic. 9, 28. 1 Reg. 3, 2; 12, 20. Ps. 10, 5 (gegen alle Handschriften); 72, 17. Prov. 25, 13 u. ö. — Matth. 6, 16. 34. Joh. 5, 2.

meist inhaltlicher Art[1]. Dafs ihm aber die Syrohexapla auch in sich, nicht blofs wegen der Geringwertigkeit der Peschittho, etwas gilt, zeigt die bevorzugte Stellung, die er ihr in seinem kritischen Apparate zuweist: sie allein hält er wert, zur „Befestigung" des syrischen Textes beizutragen: keine der Übersetzungen zieht er so häufig bei wie sie; sehr oft gilt ihm der Verweis auf sie als allein hinreichende Norm, um zwischen strittigen Lesarten die Entscheidung zu geben[2]. Nicht anders zeigt sich Barhebräus in der Wertung des „Griechen" im Neuen Testamente. Dabei ist aber auch zu beachten, dafs er oft die beiden Texteszeugen einander gegenüberstellt und sich einer Kritik enthält[3], dafs er auch der Peschittho Gerechtigkeit widerfahren läfst und den Fehler in der Syrohexapla sucht[4]; und wo verschiedene Lesarten durch Deutung in Übereinstimmung gebracht werden können, unterläfst er es nicht, jedem der Texteszeugen gerecht zu werden[5]. Wenn wir aus dieser Sachlage ein Resultat ziehen wollen und auch die Gemütsstimmung etwas einschätzen, die sich manchmal in Ausdrücken und in der Art der Behandlung nicht verkennen läfst, so zeigt Barhebräus den Typus eines Textkritikers, der etwas nicht genügend Gewürdigtes zur Anerkennung bringen will, der die Syrohexapla für wertvoll hält und sie bei seinen Volksgenossen nicht so gewertet sieht, wie es sein sollte[6]. Dafs es dabei dann ab und zu einen

[1] Gen. 18, 10; 21, 17. Ex. 12, 3. Num. 31, 28 sqq. Iudic. 17, 7; 18, 30. 2 Sam. 5, 8; 6, 14. 1 Reg. 1, 20; 11, 32. Ps. 19, 4; 31, 5. Prov. 6, 26; 27, 25; 30, 3. 29. Is. 26, 11. Hab. 3, 2. — Matth. 26, 30; 27, 60. Mark. 4, 36.

[2] Ex. 3, 12; 16, 33. 1 Reg. 12, 33. Ps. 8, 5; 17, 15; 18, 44; 26, 7; 35, 17; 37, 22. 24; 40, 18; 42, 9; 49, 16; 68, 23; 117, 5. Prov. 12, 10 u. ö.

[3] Z. B. Gen. 5, 3; 20, 16. Ex. 38, 8. 2 Sam. 7, 15. Sus. ad fin.

[4] So Ex. 16, 16. Iudic. 6, 32. 1 Sam. 11, 15. 1 Reg. 19, 18. 2 Reg. 8, 26. Ps. 42, 2. — Joh. 1, 7 u. ö.

[5] So Gen. 46, 27; 49, 3. 1 Reg. 16, 34. Jon. 3, 4.

[6] Das ist nur das getreue Spiegelbild der damaligen Geltung, die den verschiedenen Übersetzungen eignete; vgl. oben S. 121[4].

Seitenhieb auf die Peschittho absetzte, welche ja die der Syrohexapla zugedachte Stelle in der Schätzung der Syrer sich bewahrt hatte, ist natürlich. Im übrigen sind seine textkritischen Grundlagen für die Beurteilung beider sprachlich-dialektischer Art und sachlichen Gehalts.

Wenn daher Wiseman[1] die Abneigung des Barhebräus gegen die Peschittho von seinem Sprachgefühl ableiten zu sollen glaubt, so ist obige Grundtendenz bei Barhebräus voranzusetzen. Erst daraus ergab sich für Barhebräus dann die Notwendigkeit, diese Geringschätzung der Peschittho sachlich zu stützen und auf Einzelheiten einzugehen, und dafs der durchgebildete Grammatiker und gewandte Stilist besonders formale Abweisungsgründe geltend machen werde, war zu erwarten. Wiseman deutet anderswo[2] auf einen andern Ursprung dieser Abneigung gegen die Peschittho hin: die Peschitthoübersetzung selbst verrate sich als nestorianisierend, und darum sei sie von Barhebräus, dem Monophysiten, so wenig gewertet. Mit Recht hat dem gegenüber bereits Rhode geltend gemacht[3], Barhebräus sei von einer parteilichen Voreingenommenheit gegen die Nestorianer weit entfernt gewesen[4], und gerade seine textkritische Stellungnahme fällt gar oft zu Gunsten der nestorianischen Lesart aus gegenüber der monophysitischen Form des Peschitthotextes[5].

Nachdem wir so die Textkritik des Barhebräus vorwiegend nach der formalen Seite in Betracht gezogen, fragt es sich: wie wäre diese seine Kritik sachlich auf ihre Richtigkeit hin zu beurteilen? Dafs er den ihm konvenierenden Sinn in zu grofser Ausdehnung entscheiden läfst, wäre nach den heutigen Grundsätzen am meisten zu beanstanden. Dafs

[1] L. c. p. 106 sq.

[2] L. c. p. 107[1]: Versionem simplicem ... indolem non Monophysiticam, sed potius Nestorianam redolere . . ., quam Barhebraeus utpote qui Monophysita parvi pendet.

[3] L. c. p. 45—47. [4] Vgl. oben S. 13[1].

[5] Z. B. Ex. 16, 33. Deut. 21, 4. Ps. 8, 5; 117, 5. Prov. 21, 24; 22, 22. — Matth. 17, 18; 23, 26.

er auf die allgemeine Bedeutung der angeführten Texteszeugen nicht achtet, dafs er die Übersetzungen nicht nach ihrer Stellung zum Originaltext bewertet, ist nach damaligem Stande dieser Wissenschaft nicht auffällig. Dafs er infolge einer falschen Sinnesauffassung falsche textkritische Entscheidungen giebt, ist ein Mangel der sachlichen Exegese, der sich allerdings oft fühlbar macht. Im allgemeinen zeigt sich uns Barhebräus auch nach den heutigen Anforderungen als ganz achtenswerter Textkritiker, der mit dem beschränkten Material seiner Zeit möglichst viel in Bezug auf Textsicherheit und Textverständlichkeit zu erreichen suchte. Für uns kommt von seiner Textkritik nichts mehr in Betracht, aufser was er dabei sachliches Material geboten hat[1].

5. Grammatik und Lexikographie in den Scholien des Barhebräus.

Die Massora bei den Syrern und die massorethischen Angaben in den Scholien wurden bereits oben zu den Bibeltexten erwähnt[2]. In erster Linie sollten sie ja die richtige Lesung des Peschittho- und Syrohexaplatextes vermitteln. Wenn auch der Konsonantenbestand der wichtigste Teil des Textes ist, so gehört doch auch die traditionelle Vokalisierung, namentlich wo es sich um verschiedene Schulen und Richtungen handelt, zum vollkommenen Textbild, und dies um so mehr, wenn die abweichende Punktation bei mehrdeutiger Konsonantenschreibung den Sinn beeinflufst. Dafs solcherlei Angaben zunächst lesartlicher Natur für uns auch grammatikalische Bedeutung haben, liegt darin, weil wir unsere grammatikalischen Regeln meist in der syrischen Litteratur vorkommenden Beispielen entnehmen, an ihnen erproben, durch sie korrigieren müssen. Insofern haben auch die massorethi-

[1] Über den Einflufs seiner Textkritik auf spätere Zeiten vgl. oben S. 116 ff.

[2] Vgl. S. 93 ff.

schen Traditionen, wie sie uns von Barhebräus geboten werden, einen hohen grammatikalischen Wert. Genauestens können wir daraus entnehmen die Punktation dieses und jenes Wortes, seine Schreibweise, Vokalisierung schwieriger grammatischer Formen, Verbalformen, Bildung von Singular und Plural, Aussprache der Form in den jakobitischen und nestorianischen Schulen. Die massorethischen Handschriften und mit ihnen Barhebräus gehen jedoch noch weiter. Sie bestimmen das Geschlecht der Substantive und Verschiedenheit darin nach den Schulen[1]: sie erläutern die angeführten Formen durch weitere Beispiele[2], führen „grammatikalische Regeln" an, nach denen die Beurteilung zu erfolgen habe[3]: sie geben die Herkunft der Worte an[4], bestimmen die Satzform (ob fragend, erzählend u. s. w.), fixieren die gebrauchten Unterscheidungszeichen oder Accente[5] u. s. f. Kurz, nach allen Seiten hin suchen sie den Schrifttext den grammatischen Kategorien gemäfs zu bearbeiten. Es ist gleichsam die Materialiensammlung, auf der sich die Wissenschaft der Grammatik aufbaute.

Barhebräus hat seine grammatischen Kenntnisse in systematischer Weise zusammengestellt und veröffentlicht; haben die Notizen in den Scholien, die grammatische Dinge betreffen, daneben noch eine Stelle? Nöldeke hat darauf hingewiesen[6], dafs Barhebräus als Systematiker sich wohl eine Korrektur und eine Prüfung gefallen lassen müsse nach der kirchlichen Tradition, die er zu interpretieren und zusammenzufassen sucht. In dem, was er in den Scholien bietet, dürfen

[1] Z. B. Gen. 28, 11. Matth. 6, 26; 7, 30. Act. 20, 23.

[2] So 1 Reg. 1, 17. Is. 44, 27. Luk. 23, 48 u. ö. — Zu Iudic. 14, 12 beruft er sich als Beleg auf einen Hymnus, der auch in P. S. col. 1065 citiert wird.

[3] Z. B. Gen. 30, 41. Num. 15, 39. 1 Sam. 2, 9. Ps. 4, 5; 16, 9. Am. 4, 5. Matth. 18, 33; 25, 24.

[4] Z. B. Lev. 22, 22. Deut. 28, 56. Matth. 11, 17; 17, 22.

[5] Z. B. Job 36, 4. Is. 64, 1. Luk. 6, 39; 7, 20. Joh. 18, 11. Act. 26, 27. 1 Kor. 9, 11.

[6] Syrische Grammatik, 2. Aufl., p. VIII.

wir wohl eine Vorarbeit sehen für seine Systematik, gleichsam eine Beispielsammlung, von der er seine Regeln abstrahiert, eine Sammlung von Belegstellen, die seine grammatischen Auffassungen illustrieren. In ihrem Ursprung jedoch wird diese angewandte Grammatik dadurch vor der Systematik ihren Vorzug haben, dafs sie — zum gröfsten Teile wohl — alten massorethischen Handschriften [1] entnommen und so noch nicht der subjektiven Auffassung und Alteration unterlegen ist. Eine vorsichtige [2] Verwertung dieser Materialien für die syrische Grammatik verspricht manche Korrektur in kleineren Dingen, ab und zu eine Belegstelle für bisher nicht nachgewiesene Formen und Vokalisationen, manchen Beitrag zur Eigenart der syrischen Dialekte. Mit dieser kurzen Übersicht möge der Beschreibung der Scholien nach der grammatischen Seite hin genügt, das Nähere der Detailbearbeitung überlassen sein [3].

Auch für die lexikographischen Notizen beschränken wir uns auf einige allgemein orientierende Angaben. Die Lexikographie hat sich bei den Syrern, ebenso wie die übrigen Wissenschaften, vorwiegend an die Heilige Schrift angeschlossen; sie ist der Ausgangspunkt dafür, und ihr Ziel ist die Erklärung des Schrifttextes [4]. Die Lexikographen erklären die seltenen und mehrdeutigen Worte, die in der Heiligen Schrift vorkommen, citieren Belegstellen, wo sie in der gesuchten Bedeutung sich finden; die Erklärung berücksichtigt immer den Zusammenhang nach dem Schrifttexte. Sogar in ihrer äufseren

[1] Vgl. oben S. 94 f.

[2] Manche Angaben in den Scholien widersprechen sich oder harmonieren nicht ganz mit den Angaben in seiner Grammatik oder mit der anderweitig bezeugten Sprachgestaltung; ein umsichtiges Urteil wird Richtiges und Unrichtiges zu scheiden haben.

[3] Ein Beispiel, welch reiche Ergebnisse eine Detailbearbeitung der Scholien in grammatischer Hinsicht bietet, siehe in der eingehenden Rezension über Schwartz' und Klamroths Scholienausgaben von G. Hoffmann in ZDMG XXXII (1878), 744—762.

[4] Vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 299.

Form verraten sie diesen ihren Ursprung: sie sind wohl in ihrer überwiegenden Mehrheit Glossen, die anfänglich am Rand von Bibelhandschriften[1] gestanden sind, dann von einem Kompilator zusammengestellt und alphabetisch geordnet wurden[2]. Solcher Herkunft, mittelbar oder unmittelbar Bibelhandschriften entstammt, sind auch die lexikographischen Notizen, die Barhebräus in grofser Zahl in seinen Scholien verarbeitet hat. Ein Beweis dafür liegt in der Beobachtung, dafs verschiedene Worterklärungen des Barhebräus mit derartigen Randnotizen einer allgemein zugänglichen Syrohexaplahandschrift übereinstimmen[3].

Barhebräus weist in seinem Proömium hin auf lexikographische Spezialwerke, wie sie manche für die Schrifterklärung verfafst haben; hat er solche Notizen auch diesen Lexikographen entnommen oder hat er sie unmittelbar aus den Handschriften geschöpft, die solche Erklärungen boten? Ersteres scheint aus der so bestimmten Anführung lexikographischer Werke unter den Quellen, aus denen er sein biblisches Handbuch zusammenzustellen versprach, unbezweifelbar hervorzugehen[4]; letzteres läfst sich ebenfalls nicht in Abrede stellen, da ihm ja derartige Handschriften als Texteszeugen dienten[5]. Soweit diese Quellen des Barhebräus selbst für uns verloren sind, bietet Barhebräus eine willkommene Ergänzung dessen, was wir an lexikographischen Erklärungen durch erhaltene Werke dieser Art noch besitzen. Barhebräus deckt sich zum Teil mit diesen erhaltenen Lexikographen[6], vor allem mit Bar

[1] Oft heifst es bei den Lexikographen: „in einer Handschrift", „in alten Handschriften" u. ä.; vgl. R. Duval, Bar Bahlul I, p. VI.

[2] Vgl. W. Gesenius, De Bar Alio et Bar Bahlulo lexicographis I (Lipsiae 1834), 5.

[3] Z. B. Lagarde l. c. zu Gen. 36, 33. Ex. 25, 7. 1 Reg. 17, 23 (bei Barhebräus zu 17, 22).

[4] Vgl. oben S. 79.

[5] Zu Gen. 25, 25. Judic. 5, 28 beruft sich Barhebräus auf „Handschriften" für lexikalische Angaben.

[6] Dafs die Lexikographen nach Barhebräus denselben eifrig ausgenützt haben, ist vorauszusetzen; in oft mechanischer Ausschreibung von gar nicht zusammengehörigen Stellen ist das geschehen durch Karmsedinoyo, häufig citiert in P. S.

Ali und Bar Bahlul. Haben letztere von ersteren oder umgekehrt Entlehnungen gemacht? Die Lexika stammen zwar aus der Zeit vor Barhebräus; aber die Sammlungen unter diesen Namen sind weit über die Zeit des Barhebräus herab fortgeführt worden. Zum Teil citieren sie in ihrem jetzigen Umfange direkt Barhebräus, zum Teil sind Stellen so angeführt, daſs sie nur auf Barhebräus zurückgehen können [1]. Für andere Berührungen der Scholien des Barhebräus mit den Lexikographen mag eine Anleihe des Barhebräus bei den Lexikographen in ihrem früheren Umfange oder vielleicht eine gemeinsame dritte Quelle dem thatsächlichen Verhältnis am ehesten entsprechen [2]. So versprechen die lexikographischen Notizen bei Barhebräus eine reiche sachliche Ausbeute zur Ergänzung des syrischen Lexikons [3] und bieten zugleich ein litterärgeschichtliches Interesse [4].

6. Kurze Charakteristik der sachlichen Schrifterklärung bei Barhebräus.

Es kann sich hierbei nicht darum handeln, die unzähligen Detailangaben nach Originalität oder Abhängigkeit, nach ihrem sachlichen und historisch-archäologischen Werte anzuführen [5],

[1] Vgl. dazu A. Rahlfs, Rezension zu R. Duval, Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule in „Göttinger Gelehrte Anzeigen“ 1893, Nr. 25. 26, S. 992 ff.

[2] Zu Ps. 51, 9 z. B. bei der Beschreibung des Hysop sagt Barhebräus: „Und mehr Blut nimmt er auf mit seinen Blättern . . .“; BB col. 682 hat die Ergänzung des Komparativs: „Und mehr Blut nimmt er auf als alle Pflanzen“. Barhebräus scheint hier gekürzt zu sein.

[3] Dabei ist aber ein scharfer Unterschied zu machen zwischen denjenigen Erklärungen, welche den Worten in sich eignen, und den Erläuterungen exegetischer Art, die den Zusammenhang in die Worterklärung einbeziehen.

[4] Auch hier müssen die Einzelheiten einer Detailbearbeitung vorbehalten werden.

[5] Vgl. oben S. 75[1]; ebenso Hoffmann in ZDMG XXXII (1878), 741—744. Das alles ist für die Erklärung der einzelnen Schrifttexte zu verwerten, wie es im „Cursus Scripturae Sacrae“ von R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. v. Hummelauer S. J. bereits bei einigen Büchern geschehen ist.

sondern es sollen die verschiedenen Gebiete gestreift werden, aus denen Barhebräus sein Erklärungsmaterial zusammengeholt hat. Dafs er das, was wir Einleitung in die Heilige Schrift nennen und in litterärgeschichtlicher Beziehung zu den einzelnen Büchern anführen, nicht ganz übergangen hat, zeigt uns sein Proömium zu den Scholien über die Art der Schriftbehandlung und über Geschichte und Wert der einzelnen Übersetzungen: auch zu den einzelnen Büchern bringt er in der Regel einige wenige Punkte über Name, Abfassung, Inhalt u. dgl. bei. Aufser diesen sich wiederholenden Punkten ist noch eine Frage vorwegzunehmen, die für die ganze Erklärungsart in den Scholien in Betracht kommt: Hat Barhebräus auch einen mystisch-symbolischen Sinn anerkannt, und hat er ihn etwa in übertriebener Weise kultiviert? Manchmal mag es den Anschein gewinnen, dafs er der symbolisierenden Auslegungsweise etwas zu sehr nachgegangen sei[1]. Aber mehr neigt er dem nüchternen Realismus zu, wie er etwa der antiochenischen Schule eigen gewesen sein mag[2]. Wie sonst öfter, so wird ihm hierin Theodorus von Mopsuestia Gewährsmann gewesen sein. Übrigens schliefst er eine geistige Auffassung keineswegs aus, wo die traditionelle Exegese sie festhält[3]. Ja er tadelt den Theodorus und weist beim Hohen Liede die historische Auffassung desselben drastisch zurück, die Juden aber lobt er, dafs sie, wenn sie auch, noch etwas zu körperlich, es auf die Synagoge deuten, doch auf Gott kommen; ihm selbst gilt offenbar die Seele als die Braut Gottes, was er dann im einzelnen durchführt. Auch einen doppelten Sinn zu gleicher Zeit erkennt er an vielen Stellen an: „körperlich und geistig", „thatsächlich oder geschichtlich

[1] Vgl. Jer. 16, 21, wo er eine fehlerhafte Lesart der Peschittho als Symbol der Einheit und Dreiheit in Gott fafst; an anderer Stelle hat er übrigens diese Lesart selbst für fehlerhaft erklärt; vgl. B. O. II, 281 sq.

[2] Bemüht er sich doch sogar, die bildliche Redeweise sorgsam in den reellen Sinn aufzulösen.

[3] Vgl. Iudic. 1, 2. 1 Reg. 7, 21. Ps. 51, 9; 117, 22; 131, 15. Is. 49, 16. Jer. 12, 9. Ez. 28, 18. Zach. 9, 11 u. ö.

und geistig" oder auch „körperlich und vernunftgemäfs" beliebt er jeweils diesen Doppelsinn zu nennen[1].

Es ist nicht alles von sachlichem Belange, was Barhebräus zur Erklärung anführt. Zum grofsen Teil beschäftigt er sich mit Ergänzungen aus nicht besprochenen Stellen, mit selbstverständlichen Erklärungen, mit Verwahrungen gegen unpassende, sinnlose Deutungen. Für eine phantasiereiche Bildersprache hat er nicht viel Sinn; fast jedesmal setzt er sie in nüchterne, einfache Redeweise um. Überhaupt entwickelt er in solchen Dingen eine Genauigkeit, die an Pedanterie grenzt[2]. Sehr bemerkbar macht sich bei ihm das Bestreben, von Gott jede unpassende Aussage fern zu halten. „Reue und die übrigen Empfindungen", das ist sein Grundsatz, „werden mit Rücksicht auf unsere Natur und nicht mit Rücksicht auf Gott von ihm in den heiligen Schriften ausgesagt, da sie zu unserem und nicht zu seinem Nutzen geschrieben sind"[3], und demgemäfs wird alles von Gott ausgeschlossen, was ein Nichtwissen, eine ungeziemende Thätigkeit, Körperliches, ein Verschulden auszusagen scheint[4]. Das übrige Erklärungsmaterial verteilt sich auf die Wissenschaften, die er auch sonst in Schrift und Lehrwort gepflegt hat.

Um zuerst die philosophischen Anschauungen zu exemplifizieren, die sich in den Scholien verwertet finden, so ist wenig darüber zu sagen. Als Logiker verrät er sich im Gebrauch der syllogistischen Form (Matth. 17, 10; 22, 28; vgl.

[1] Z. B. Ex. prooem.; 3, 5. Deut. 18, 14. Ps. 61, 7. 8; 63, 12. Cant. 1, 2. — Is. 35, 6; 42, 3. Jer. 23, 5. Ez. 21, 32. Dan. 7, 13. Mal. 3, 1. Zach. 12, 10. — Is. 25, 8. — Vgl. auch die Scholienausgaben von Freimann (zu Dan. 7, 13) und Gugenheimer (zu Ez. 21, 32).

[2] Z. B. Jos. 24, 27. Ruth 3, 7. 1 Sam. 17, 32. 1 Reg. 7, 47. Koh. 1, 3. Hos. 1, 2.

[3] Zu Gen. 6, 6.

[4] Vgl. Gen. 1, 4; 4, 9; 11, 5; 18, 9; 21, 1. Ps. 42, 10. — Gen. 3, 21. Ps. 13, 2. — Gen. 2, 2; 3, 9. 1 Reg. 8, 27. Job 10, 8. Ps. 129, 2. Ez. 1, 3. — 1 Sam. 16, 2. 2 Sam. 21, 8. 2 Reg. 6, 33. Ps. 80, 13. Is. 19, 14. Ez. 14, 9. — Matth. 8, 10. Mark. 13, 32. Joh. 14, 28.

Gen. 49, 12). Die Nährung des geistigen Lebens durch den Baum des Lebens weist er zurück, weil es nicht den Gesetzen der körperlichen Natur entspreche, geistiges Leben zu geben (Gen. 2, 9). Scharf scheidet er auch sonst Geist und Körper; der unkörperlichen Natur eigne keine Ermüdung, um so weniger der göttlichen Natur (Gen. 2, 2: 32, 26). Gegenüber andern Erklärern hält er die Sterblichkeit der Tierseele fest (Lev. 17, 10). Die Elemente gehen nicht zu Grunde, sie werden nur erneuert (Koh. 1, 4). Anklang an die platonische Ideenlehre bietet seine Erläuterung zu Koh. 1, 9: es giebt nichts Neues unter der Sonne, d. h. die Ideen der Dinge sind schon von ehedem geschaffen, und es wird weiter kein neues Geschöpf, sondern die Abbilder der Wesen werden und vergehen. Durch Joh. 9, 3 (der Blindgeborene, sagt Jesus, habe nicht gesündigt) findet er anderseits die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen widerlegt. Sieht er in den Tierbildern des Ezechielischen Gesichtes (Ez. 1, 5) die ganzen Gattungen vertreten, so ist ihm der Mensch der Mikrokosmos, „die kleine Welt, die Verbindung aller Geschöpfe". Über der Idealphilosophie standen jedoch, wie den Alten überhaupt, so auch Barhebräus die realen Kenntnisse; diese finden daher in den Scholien ebenfalls eine Stelle. Vom Lichte sagt er, es sei ein Geschehnis und kein Körper, schliefst also die Theorie von einem Lichtstoffe aus (Gen. 1, 3). Dafs Steine im Wasser entstehen oder aus Staub sich zusammenfügen könnten, bestreitet er (Job 14, 19). Zu Matth. 3, 7 führt er einiges von der Natur der Schlangen an. Durch eine eigenartige Ansicht von der Mischung des Körpers weifs er zu entscheiden, ob Eva aus der rechten oder linken Seite des Adam gebildet sei (Gen. 2, 21). Wie der Regenbogen entsteht, erklärt er zu Gen. 9, 13. Zur Botanik und Zoologie giebt er zahlreiche Bemerkungen: Arten der Bäume (Gen. 1, 12), efsbare Pflanzen (Gen. 30, 14), Verwandtschaft von Vögeln und Wassertieren (Gen. 1, 20), Gattungen der Tiere und Vögel (Gen. 1, 21) und andere naturgeschichtliche Erläuterungen in Menge, die

den Charakter lexikalischer Notizen tragen[1]. Für die Astronomie, die er auch in einem eigenen Werke behandelt hat, fällt manche Notiz in den Scholien ab: Entstehung von Tag, Monat, Jahr (Gen. 1, 14), Himmelsbewegungen (Gen. 1, 6). Mond und Sonne (Gen. 1, 16), Gestirne (2 Reg. 17, 31); für die Gröfse der Gestirne beruft er sich auf die geometrischen Lehrsätze (Gen. 1, 16); Entstehung der Jahreszeiten (Job 37, 17. Koh. 1, 6); Sonnenwende (Job 9, 7; 15, 27), Mondmonate (Gen. 1, 5. Luk. 1, 26), Mondjahr (Dan. 8, 14); für Bestimmung von Entfernungen führt er den geometrischen Kanon an (Ez. 21, 2). Obwohl astrologischen Anschauungen nicht abgeneigt[2], läfst er doch den göttlichen Heiland die Astrologen widerlegen (Luk. 17, 20). Geographische Notizen bietet sein „Leuchter der Heiligtümer"; auch seine Scholien sind reich daran: die Meere (Gen. 1, 9); Identifizierung alter Städtenamen (Gen. 8, 4; 10, 10; 11, 31. Ex. 1, 11. Amos 6, 2. Nah. 3, 8 u. s. w.); Länderbestimmung (Gen. 45, 10. Ex. 23, 31); die Verteilung der Völker nach den drei Rassen: gelbe, schwarze, rote (Gen. 10, 32); von den 72 Sprachen (ibid.) sei das Syrische die erste gewesen, nicht die arme hebräische Sprache, die zudem aus einer Menge von Sprachen gemischt sei (Gen. 11, 1).

Viele Erklärungen sind von dogmatischem Gehalt. Die Dreipersönlichkeit Gottes wird oft symbolisch angedeutet gefunden (Gen. 1, 26; 11, 7; 18, 2. 2 Sam. 23, 2. Ps. 33. 6. Is. 6, 3. Dan. 4, 28); wie Gottes Güte und das Böse zu vereinbaren sei (Gen. 2, 16); Gott hat auch die Begierden geschaffen (Prov. 19, 14); die Zufallslehre wird ausgeschlossen durch Ex. 20, 6. Über die Naturen in Christus lauten die Stellen nicht immer streng monophysitisch: die Gottheit ist im Heiland umhüllt durch die Menschheit (Gen. 49, 11. Is.

[1] Wie bei BB, so werden auch bei Barhebräus derartige Notizen vielfach auf den „Physiologus" zurückgehen; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 279.

[2] Vgl. oben S. 23.

53, 2. Matth. 13, 44); wie man von der unsterblichen Seele sagt, sie sterbe, weil sie mit dem Leib vereinigt ist, so wagen auch die Kirchenlehrer vieles Menschliche von der Gottheit auszusagen, welche vereinigt ist mit der Menschheit (Ps. 33, 19); in Adam ist auch die menschliche Natur Christi geschaffen worden, beide sind ein und dasselbe, nur der Erscheinungsweise nach verschieden (Prov. 8, 22; wohl platonisch zu verstehen); die Griechen behaupten, dafs bei der Verkündigung sofort Seele und Leib in Christus vereinigt wurden, Philoxenus von Mabug aber nehme eine Vereinigung des Logos blofs mit dem Fleische an (Luk. 1, 35). An andern Stellen denkt er wieder mehr monophysitisch: so soll in Joh. 1, 14 eine natürliche und persönliche (vgl. Hebr. 1, 3) Vereinigung ausgesprochen sein, keine Veränderung; aus der Einheit von Brot (= Gottheit) und Leib (= Menschheit) in Joh. 6, 51 schliefst er gleichfalls auf natürliche und persönliche Einheit[1]. Jeder Gläubige hat einen Schutzengel (Gen. 48, 16), jede menschliche Persönlichkeit (Zach. 3, 2. Act. 12, 15), die Völker wie die Einzelnen (Deut. 32, 8); die vier Weltgegenden stehen unter den Engeln (Dan. 7, 2. Zach. 1, 20; vgl. Ez. 37, 9. Dan. 3, 49[2]). Die Lehre von der Schriftinspiration findet sich angedeutet zu 1 Reg., prooem.; jedoch hält er damit Widersprüche unter den Evangelisten wohl vereinbar

[1] Barhebräus sah in den dogmatischen Gegensätzen zwischen Monophysiten und Dyophysiten nur einen Wortstreit; denn „alle bekennen den Erlöser als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen ohne Vermischung der Naturen“ (Liber columbae, ed. Cardahi, p. 75). Über die katholisierenden Anschauungen unter den Monophysiten vgl. B. O. II, 277. 297; Abbeloos-Lamy l. c. I, xv sq.

[2] Dafs er die Erzählung zu Job 1 (Auftreten des Satans) nur als bildliche Einkleidung gefafst und dadurch einen vorurteilsloseren Geist (liberior animus) gezeigt habe, wie Rhode p. 43 sq. meint, beruht auf einer falschen Übersetzung der Stelle; nur das Sprechen der Geister meint Barhebräus damit: „wegen der Schwierigkeit des Verständnisses (für einen rein geistigen Austausch, den Barhebräus genau beschreibt) verkörperte der Schreiber die Erzählung, weil einfache Leute das Geistige schwer verstehen“. Auch in Bernstein, Scholia in librum Jobi, ist die Stelle fehlerhaft.

(Matth. 26, 74. Luk. 3, 29). Die Lehre von der Erbsünde setzt er voraus (Prooem. [1]); ohne Sünde keine Krankheit (Sir. 38, 15). Zur Gnadenlehre führt er an: Gott ist Vater der Seele durch die Gnade, darum ist die Seele Schwester des Sohnes zu nennen (Cant. 4, 8; vgl. 2 Sam. 7, 14. Ps. 45, 8. Matth. 5, 9). Die kirchlichen Stände nennt er zu Matth. 25, 14. Luk. 19, 13; 24, 50 (vgl. Ex. 30, 15); der Leib des Herrn, durch die Kohle (Is. 6, 6) symbolisiert, wird durch Priesterhand dargereicht; die Priester haben die Binde- und Lösegewalt im Himmel und auf Erden (Ps. 45, 17; vgl. Lev. 9, 22)[2]. Die abgeschiedenen Seelen harren teils im Paradiese teils im Lande Nud, dem Aufenthaltsorte Kains, der Auferstehung entgegen (Ez. 37, 9). Chiliastische Anschauungen verrät er Gen. 2, 2; 17, 12. Ex. 25, 37. Koh. 11, 2.

Als Arzt mufste er selbstverständlich körperlichen, psychischen und psychologischen Erscheinungen eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Er unterscheidet geistige, tierische und natürliche Kräfte (Koh. 12, 3); natürlich sind die erzeugende, vermehrende und die ernährende Kraft (vgl. Gen. 2, 1. 8); er unterscheidet „vis irascibilis“ und „concupiscibilis“ (Cant. 5, 7; vgl. Matth. 13, 33). Der Zorn hat seinen Sitz in der Leber (Ex. 29, 13. Ps. 7, 10); im Herzen wohnt die Seele (Ps. 7, 10); die zehn Saiten der Zither sind ihm die zehn äufseren und inneren Sinne (vgl. Ex. 12, 3), diese finde die medizinische Wissenschaft in dem Gehirne, dagegen die geistigen Kräfte finde sie nicht darin (Ps. 33, 2); die Einbildungskraft, durch welche Träume entstehen, ist im vorderen Teile des Gehirns (Dan. 2, 28); die Phantasiegebilde reichen zu Gott nicht hinan (Cant. 3, 1. Röm. 1, 20). In der

[1] Rhode p. 43 findet infolge unrichtiger Übersetzung ausgesprochen, dafs Barhebräus dort seine symbolisierende Erklärungsweise damit entschuldige, dafs er dem schwachen Sinne der Menschen seiner Zeit nachgegeben habe; thatsächlich lautet die Stelle: Gott habe diejenigen gestärkt, „welche . . . die kranken Geister durch ihre wunderbaren Lehren geheilt haben“.

[2] Vgl. A. Scebabi l. c. p. 147 lin. 7.

Röte des Seiles (Jos. 2, 18) sind ihm die Feuchtigkeiten angedeutet, die zur Sünde anreizen. Das Fett verwirrt nach ihm die Sinne; deshalb wurde der Genufs desselben den Priestern verboten (Lev. 3, 17). Die leiblichen Ärzte heilen durch das Entgegengesetzte (2 Reg. 2, 20; 20, 7). Zu Act. 9, 18 giebt er die medizinische Darstellung des Vorganges. Aus Deut. 22, 7 leitet er als moralische Norm ab: es sündigen die Ärzte nicht, wenn sie das Kind von der Mutter trennen, um letztere am Leben zu erhalten.

Eine Reihe von Erklärungen entstammen der eigenen Erfahrung und Zeitgeschichte: Mongolen, Armenier, Araber, Inder, Griechen und Franken müssen ihm manche Parallele zur Heiligen Schrift leihen. Bei den Mongolen giebt es auch Heiraten der Eunuchen (Gen. 39, 1). Wie Joseph beim Tode seines Vaters nicht zu Pharao gehen durfte, so auch bei den Mongolen die Angehörigen der Toten nicht zum Könige; ja sie werden sogar aufserhalb des Lagers verbracht (Gen. 50, 5). Hunnen (= Mongolen) und Perser lassen sich die Locken wachsen wie die Frauen (Lev. 19, 27). Bei ihnen läfst man Unreines durchs Feuer gehen (Num. 31, 23. 2 Reg. 21, 6; 23, 10). Auch die Mongolen haben die Gepflogenheit, bei der Eroberung einer Stadt zu schreien (Jos. 6, 4); sie treten noch zu seiner Zeit auf keine Schwelle, wie die Philister thaten, da ihr Gott Dagon dort gelegen (1 Sam. 5, 5[1]). Wie Herodes, so feiern die Könige der Perser und Mongolen heute noch ihren Geburtstag (Matth. 14, 6). Die Armenier haben jetzt noch die Übung, bei der Priesterweihe den rechten Schenkel zu salben, wie zur Zeit Aarons (Ex. 29, 22). Ein unreines Gefäfs zerschlagen sie; „wir aber, die wir den Aposteln anhangen, heiligen dasselbe durch das Gebet“ (Lev. 11, 33[2]).

[1] Auch die vielen Beziehungen auf Gog und Magog (sonst = Skythen Ez. 38, 2) scheinen manchmal die Mongolen seiner Zeit ins Auge zu fassen; vgl. Act. 25, 13.

[2] Über die judaisierende Richtung bei den Armeniern vgl. J. Hergenröther, Kirchengeschichte[3] I (Freiburg 1884), 506.

Bei den Arabern gilt ein anderes Ehescheidungsgesetz, als Deut. 24, 4 angegeben wird: auch dann, wenn kein anderer die entlassene Frau geehelicht hatte, durfte der frühere Gemahl sie nicht wieder nehmen. Zu Sir. 25, 26 wird auf das Gesetz der Juden und Sarazenen verwiesen. Von den Maadiern, einem ausgewanderten Araberstamm (vgl. Gen. 21, 13. Sir. 50, 26), giebt er zu Iudic. 12, 5 eine Notiz über ihre Aussprache; nach Jer. 9, 26 trugen sie geschorenes Haupthaar. Die Inder enthalten sich vom Fleischgenufs (Ex. 8, 26); sie gebrauchen jetzt noch Baumblätter zu den königlichen Gewändern (Gen. 3, 21). In der Mitra der Syrer findet er die Form derselben bei Aaron (Ex. 28, 38; vgl. 2 Kor. 3, 13). Die Kopfbedeckung bei den Römern und Kilikiern seiner Zeit zieht er Lev. 8, 13 zum Vergleiche bei. Die Römer scheren sich den Bart wie ehedem die Ägypter (Gen. 41, 14). Bei den Römern gilt die Sitte, vor der Kreuzigung die Geifselung zu vollziehen (Matth. 27, 26). Auch durch das Gesetz der Heiden ist Polyandrie ausgeschlossen (1 Tim. 3, 2). Gerne verweist er auf Gesetz und Gewohnheit zu seiner Zeit. Die Gesetze seiner Zeit straften denjenigen, der durch Mifshandlung einen Abortus verursacht hatte, um 50 Denare (Ex. 21, 22. 26). Dem Erbfolgegesetz Num. 27, 9 stellt er die in seinen Tagen geltende Ordnung zur Seite; nach dieser erbten die Söhne zu gleichen Teilen (Deut. 21, 16. 17). Es war verboten nach den einheimischen Gesetzen, von Fremden Zins zu fordern (Deut. 23, 20). Als eine Zeremonie bei Prozessen wird es angeführt, dafs die Streitenden sich bei der Hand fassen und ein Pfand für den strittigen Gegenstand hinterlegen (Job 17, 3). Wie ehedem, so scheren auch jetzt noch die Priester das Haupthaar (Ez. 44, 20); die fränkischen Kleriker tragen jetzt noch die Petrustonsur in Form einer Krone (Act. 5, 41). Das Gesetz, dafs die Priester eine Priesterwitwe heiraten sollen, lassen die Väter für die Priester der christlichen Kirche nicht gelten (Ez. 44, 22).

Nimmt die Geschichtschreibung unter seinen Werken eine hervorragende Stellung ein, so verleugnet er auch in den

Scholien den Chronographen nicht. Zahlreiche kleinere chronologische Anmerkungen finden sich darin eingestreut: Lebensdaten des Abraham (Gen. 12, 4). des Joseph (Gen. 15, 16); verschiedene Zeitangaben werden erörtert (Gen. 15, 13. 1 Reg. 6, 1. Is. 7, 8. Luk. 1, 26. Joh. 2, 1); zu Gen. 10, 11 wird die Königsliste von Assyrien seit Nimrod angeführt; namentlich sucht er die Erfüllung prophetischer Zeitangaben nachzuweisen (Gen. 17, 20. Is. 13, 22. Ez. 4, 6; 28, 2. Dan. 8, 14; 9, 25). Wenn er in Aussicht gestellt hat, dafs er die früheren chronologischen Bearbeitungen der Heiligen Schrift für sein Werk verwerten wolle, so hat er damit wohl vorzüglich die fortlaufende Chronologie gemeint, die er in Tabellen seinen Scholien nebenhergehen liefs. Von den zehn Tafeln, die sich in seinem Werke finden, sind vier chronologischen Inhalts. Die erste Tafel findet sich nach dem Deuteronomium: „Tafel, welche die Väter aufzeigt von Adam bis Moses und ihre Jahre nach der Übersetzung der LXX, d. i. der Jonier und der übrigen christlichen Völker mit Ausnahme der Syrer, deren Schriften mit den Hebräern übereinstimmen." In drei Kolumnen führt er dann auf: die Namen der 27 Patriarchen, ihr Alter, da ihnen Kinder geboren wurden, die fortlaufende Jahressumme nach der Weltära; in einer vierten gröfseren Kolumne folgen dann die Jahresangaben der Syrer und Hebräer, Erörterungen über Jahresberechnungen der verschiedenen Texte, auszüglich auch Lebensdaten besonderer Art, gleichzeitige Ereignisse in andern Ländern. Die zweite Zeittafel findet sich nach den Büchern Samuels eingereiht: „Tafel, die aufzeigt die Richter von Josue, dem Sohne des Nun, dem ersten Richter, bis Saul, dem ersten König, ihre Jahre und die Ereignisse, die zu ihrer Zeit geschahen." In gleicher Weise wie vorher werden 22 Richter und Zeitperioden aufgezählt, wobei auch die heidnische Mythologie synchronistisch verwertet wird. In analoger Weise ist die dritte Tafel angelegt, „die aufzeigt die Ereignisse, die in den Tagen der Könige von Juda geschahen, und ihre Jahre". Die vierte Zeit-

tafel bringt eine Berechnung „der 70 Jahrwochen, von denen beim Propheten Daniel die Rede ist, und die übrigen Ereignisse der Hebräer von der Zeit der Tempelverbrennung, die durch Nebukadnezar geschah, bis zur Vollendung der festgesetzten Zeiten, die durch Vespasian geschah“ [1].

Auf Grund obiger Auswahl von Erklärungen dürfte es nicht unberechtigt sein, zu sagen: in den Scholien trete uns Barhebräus mit seinem ganzen umfangreichen Wissen und seiner umfassenden Geistesbildung entgegen. Was er sonst gearbeitet, hier finden wir die Spuren davon; was er in andern Schriften in systematischer Form gegeben, in den Scholien hat er die praktische Anwendung davon gemacht [2]. Wie wir bei seinen Schriften und Studien urteilen in Bezug auf Selbständigkeit und selbsteigene Leistungen, so wird auch in seiner Schrifterklärung die Frage nach der litterarischen Abhängigkeit beantwortet werden müssen. Es ist kein Zweifel, dafs die Einbeziehung des Barhebräus in die Einzelexegese vieles als traditionelles Gut der Schrifterklärung erweisen wird; gar manches wird auch eine Anleihe bei der Vergangenheit sein, wofür der Nachweis nicht mehr möglich ist. Dafs er übrigens auch fremde Errungenschaft mit kritischem Sinne sondierte und prüfte, zeigt er in dem selbständigen Urteile, das er gar oft andern Annahmen entgegenstellt [3]. Dafs er

[1] In lateinischer Übersetzung sind diese Tabellen veröffentlicht im „Chronicon orientale Petri Rahebi Aegyptii primum ex Arabico Latine redditum ab Abrahamo Ecchellensi, nunc nova interpretatione donatum a J. S. Assemano“ (Venedig 1729), p. 103—119. Die vierte Tafel ist im Anschlufs an Freimanns Scholienausgabe zu Daniel zu finden. Über Chronologie des Barhebräus schrieb J. Zolinski, Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Bar-Hebräus (Breslau 1894).

[2] Manchmal citiert er seine eigenen Schriften ausdrücklich: 1 Reg. 6, 1 „das Chronikon“; Ps. 33, 2 „die Schrift von der Seele“; Koh. 1, 4 „die dialektischen Schriften“; Joh. 3, 15 die „Fundamenta ecclesiastica“; 2 Thess. 2, 3 das Buch „Der Leuchter der Heiligtümer“ und das „Buch der Strahlen“.

[3] Z. B. Gen. 1, 7; 2, 8. Lev. 17, 10; 23, 17. Deut. 27, 5. Iudic. 7, 5. 1 Reg. 13, 11; 14, 21. 2 Reg. 23, 29. Job 12, 18; 24, 6. Ps. 16, 7. Cant. 1, 13. Jon. 2, 2. Zach. 11, 7. Matth. 26, 2. 20. 24; 27, 45; 28, 2. Luk. 23, 34. Joh. 5, 25.

nicht bewufsterweise mit fremden Leistungen prunken wollte, ergiebt ein Blick auf die Liste von Gewährsmännern, die Barhebräus getreulich für die verschiedenen Meinungen und Erklärungen notiert.

7. Die in den Scholien citierten Autoren und Werke.

Oftmals citiert Barhebräus seine Quellen nur ganz allgemein: „einige", „andere" (Gen. 1, 26; 3, 1. 24; 4, 15; 11, 3; 14, 18. — 2, 8; 3, 1. 21 u. s. f. an unzähligen Stellen). Etwas bestimmter nennt er sie „Lehrer", „heilige Lehrer" (Gen. 1, 6; 2, 9; 3, 24. Iudic. 18, 30. 1 Sam. 19, 12. 2 Reg. 2, 11. Matth. 26, 20; 28, 1. Mark. 2, 14. Luk. 16, 19; vgl. Act. 1, 26); besonders erwähnt er die „griechischen Lehrer" (Luk. 1, 35) und zeichnet einzelne mit diesem Titel aus: Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Hippolytus (Cant., prooem.)[1]. Dann verweist er wiederum auf die „Erklärer" (Gen. 15, 16. Lev. 17, 10. Job 12, 18. Ps. 16, 7; 33, 2. Dan. 9, 25. Zach. 11, 7. Joh. 5, 25), „unsere Erklärer" (Cant. 1, 13. Is. 8, 3[2]). Ihnen gegenüber treten auch die Nestorianer öfter als Schrifterklärer auf (Ps. 40, 18. Joh. 3, 13. Röm. 9, 5. 1 Tim. 3, 2). Noch andere Klassen von Gewährsmännern weifs er zu unterscheiden: Hebräer (Gen. 4, 23. Iob, prooem. Ps. 8, 2) und Juden (Cant., prooem. Iob, prooem.; 41, 25. Is. 7, 14; 53, 12), Sarazenen (1 Reg. 10, 1. Luk. 11, 31), Armenier (Lev. 23, 17. Luk. 2, 21. 1 Tim. 4, 5. Hebr. 7, 7), Macedonianer (Matth. 3, 16). Für verschiedene Dinge beruft er sich auf Fachschriftsteller: auswärtige (d. h. nichtchristliche) Philosophen (Gen. 30, 38. Mark. 7, 22. 1 Kor.

[1] Zu Jak. 1, 17 stellt er die „Lehrer" zusammen mit den Propheten und Aposteln, mit denen sie das „dritte Licht" ausmachen, das der „Vater der Lichter" in die Welt schickt; vgl. Prov. 9, 3. Cant. 1, 8. Matth. 24, 45.

[2] Wohl im Gegensatz zu den Nestorianern sagt er so; vgl. Cant., prooem.

15, 33), Logiker (Matth. 22, 28), Ärzte (Gen. 32, 32. 2 Reg. 18, 27. Act. 9, 18), Astrologen (Gen. 28, 11. Bel 2. Luk. 17, 20). Auch heidnische „Theologen" kennt er (Kol. 2, 18). Eine Notiz über Solon entnimmt er „alten Schriften der Heiden" (Deut. 24, 4; vgl. Ez. 8, 14). Wenn er zu 1 Sam. 19, 12 auf „unsere Bücher" sich beruft, so meint er damit wohl nichts anderes als Verzeichnisse von Wörtern, Versteilen und Versen, an die Glossen geknüpft wurden (vgl. Luk. 24, 3); zu Ps. 69, 4 nennt er solche „Verzeichnisse von Wörtern" aus der karkaphensischen Schule. Bestimmte Gattungen von Schriften wird er auch verstehen, wenn er sich auf die „geometrischen Theoreme" (Gen. 1, 16) oder auf den geometrischen Kanon (Ez. 21, 2 [20, 46]) bezieht.

Bedeutsamer sind diejenigen Citate, die er unter dem Autornamen anführt. Syrische und griechische Schriftsteller, solche nestorianischer und solche monophysitischer Richtung erwähnt er, sie teils billigend teils ihre Anschauungen ablehnend, zahlreich zur Genesis und den Psalmen, weniger oft zu den übrigen Büchern.

Der hl. Ephräm († 373) wird zu Gen. 1, 2. 6. 7; 2, 8; 3, 21; 4, 8. 15; 7, 11; 14, 18; 22, 13 citiert, auch zu Isaias (Prooem. und 30, 17) und Ion., prooem. wird er erwähnt. Im Neuen Testament begegnet er uns: Matth. 2, 1. 23; 26, 26. Luk. 1, 26. Joh. 11, 1[1].

Jakobus von Sarug († 521): von ihm soll das Werk „De opere sex dierum" nach Assemanus (B. O. I, 339) bei Barhebräus ab und zu citiert werden; zu Gen. 1, 27 begegnet

[1] B. O. I, 67 läfst Ephräm auch zu Lev., Num., Deut. von Barhebräus citiert werden. Die Stellen aus Is. bleiben unerwähnt (ibid. p. 78 sqq.). Dafür weist er noch zwei Stellen dem Ephräm zu (Jon. 3, 3. Ier., prooem. vgl. ibid. p. 70. 72), die bei Barhebräus diese Herkunft nicht verraten. — Die Erläuterung zu Matth. 2, 23 findet sich, offenbar dort auszugsweise, am Rande einer herakleensischen Evangelienhandschrift; vgl. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 46. Die Stellen zum Pentateuch sind zum Teil zu finden in der Ausgabe seiner Werke von Petrus Benedictus S. J.

uns ein Citat. Zu Lev. 14, 7 wird ein hl. Jakobus angeführt, der nach andern Nachrichten unser Jakobus sein soll[1].

Philoxenus von Mabug († 523) findet bei der Geschichte der syrischen Bibelübersetzungen eine Stelle (Prooem.[2]) und zu Gen. 2, 8. Matth. 26, 26; 27, 56. Luk. 1, 35[3].

Jakobus von Edessa (640—708) kommt ziemlich häufig vor, zum Teil blofs als der selige Jakobus[4] bezeichnet, ab und zu mit dem Beisatz von Edessa: Gen. 1, 5. 6. 7. 21. 27; 2, 8. Iudic. 17, 7. 1 Reg. 1, 2. Iob, prooem. Ps. 2; 5; 6; 9; 10. Matth. 2, 1 (zweimal[5]); 26, 26; 27, 56. Act. 8, 27. 2 Kor. 12, 7[6].

Georgius, Bischof der Araber, nur mit dem Beisatze „der Völker" bezeichnet (8. Jahrhundert), ist zu Matth. 1, 8. Luk. 3, 27 (zweimal) genannt[7].

Daniel von Salach (8. Jahrhundert) hat eine Erklärung zu den Psalmen geschrieben: zu Ps. 1; 12. 7; 20; 23, 4; 26, 1; 45, 2; 90, 5 nennen ihn die Scholien. Auch das Scholiencitat 1 Reg. 1, 1 ist sicher dem Psalmenkommentar entnommen, da sich sonst kein Werk darüber erwähnt findet,

[1] Das Citat findet sich fast wörtlich in Ephraemi Syri opera omnia, syriace et latine, I (Rom 1737), 243 unter dem Namen des Iacobus Sarugensis; vgl. Kerber, Scholia in Leviticum z. St.

[2] Über eine Handschrift von ihm vgl. oben S. 140.

[3] Die beiden Stellen aus Matthäus giebt B. O. II, 23 nach der Einteilung des Barhebräus (cap. 20. 22) an. Sein Kommentar zu den Evangelien ist nur fragmentarisch erhalten; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 76.

[4] Zu Lev. 14, 7 wird das oben dem Iacobus Sarug. zugeschriebene Citat ebenso eingeleitet.

[5] Vgl. Nestle, Grammatica syr., chrestom., p. 84.

[6] B. O. I, 488 kennt nur die Citate zu Gen., Reg. (das 2. zu 3 Reg., cap. 22 findet sich nicht unter seinem Namen) und Act. 7; über das, was von ihm erhalten ist, vgl. Wright p. 144[2]. Nur wenige Stellen berühren sich mit den zugänglichen Scholien des Jakobus unter den Werken des Ephräm; in der Ausgabe seiner Scholien von Philipps (London 1864) finden sie sich nicht.

[7] Nur hieraus und aus der Catene des Severus wissen wir von seinen Schriften; vgl. R. Duval, La littérature syriaque p. 78; Add. p. 18.

die Stelle über David geht und zudem in Zusammenhang mit dem Psalmvers 102, 3 steht. Übrigens scheint seine Schriftbearbeitung sich weiter erstreckt zu haben, da Barhebräus auch zu Act. 25, 13 den Daniel erklären läfst, Berenike sei die Schwester des Agrippa gewesen[1].

Moses Barkepha (9. Jahrhundert) wird nur zu Matth. 19, 24 genannt[2].

David, der Mönch, Sohn des Paulus (Beginn des 13. Jahrhunderts), wird zu Matth. 26, 26 angeführt und meint über die Kommunion des Judas, er habe das heilige Brot wohl empfangen, aber er habe es, weil ohne Glauben, nur als gewöhnliches Brot gegessen. Aufserdem ist von Werken über die Heilige Schrift nichts bekannt[3].

Der griechischen Väter sind es mehr, die in den Scholien beigezogen worden sind, manche an vielen Stellen.

Von Clemens von Rom wird zu Marc., prooem. eine Stelle seinem „grofsen Briefe“ entnommen, die jedoch weder in seinen echten noch in den unechten Briefen sich findet.

Origenes (185—254) findet sich erwähnt: Gen. 1, 7 (= Migne XII, 148 A). Ps., prooem. (vgl. Lagarde z. St.); 23, 4 (= XII, 1262 A); 33, 2. Matth. 1, 8.

„Julius“ zu Iob, prooem. und „Afrikanus von Emaus“ zu Matth. 1, 8 und „Afrikanus, der Bearbeiter der Genealogien“ zu Luk. 3, 23 (= Migne X, 53 B). 24. 38 sind zweifellos eine und dieselbe Persönlichkeit, zumal alle Stellen mit den Genealogien zusammenhängen[4].

---

[1] Sonst kennt man nur Kommentare zu den Psalmen und zu Ecclesiastes; vgl. Wright p. 159 sq.; R. Duval, La littérature syriaque p. 78. — Die Stellen Ps. 45, 2; 90, 5 vgl. oben S. 92.

[2] Von Moses Barkepha, der öfter in den Scholien des Barhebräus citiert sein soll (B. O. II, 130. 283), ist mir sonst keine Stelle begegnet.

[3] Vgl. R. Duval l. c. p. 405 sq.

[4] Assemanus unterscheidet Iulius papa von Afrikanus in dem Verzeichnis der citierten Autoren (B. O. II, 283); jedoch anderwärts hat er selbst auf die mögliche Identität beider bei Barhebräus (B. O. II, 129) hingewiesen.

Auf Hippolytus von Rom (3. Jahrhundert) bezieht sich Barhebräus in den Scholien zu Ps., Cant. und Matth.: Ps., prooem. auszüglich = Achelis, Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften S. 127—129 [1]. Ps. 1 (Überschrift); 33, 2; 111 (Überschrift). Cant., prooem. wird blofs die Erklärung des Hohen Liedes erwähnt; 3, 7 = Bonwetsch, Fragmente des Kommentars zum Hohen Liede S. 358 [2]. Matth. 26, 20 = Achelis a. a. O. S. 207. 270.

Dem Kirchengeschichtschreiber Eusebius von Cäsarea (265 bis 340) wird die Nachricht von der Auffindung der syrischen Bibel, etwas anders als sonst gestaltet, entnommen (Prooem. zu den Scholien) [3]. Nach Gen. 15, 16 sind die Zahlenangaben der Heiligen Schrift von den Erklärern aus seiner Chronographie ergänzt worden. Die Citate Matth. 2, 1; 27, 56 sind den „Quaestiones evangelicae" entlehnt (= Migne XXII. 934 D; 976 sq.: 946 B). Die Stellen Luc., prooem.; 1, 26; 8, 2. Ioh., prooem.; 11, 1. Epist. cath., prooem. mögen ebenfalls seinen exegetischen Schriften [4] zugehören; Act. 8, 9 ist aus Hist. eccl. II. 13. Seine Evangelienharmonie [5] wird beschrieben in der Einleitung zum Neuen Testament und durch eine Tabelle veranschaulicht. Unter denjenigen, „welche Kanones der Übereinstimmung der Evangelisten aufgestellt haben" (Matth. 9. 2) oder „welche Zeichen von Zinnober setzten" (Luk. 10, 25), oder unter den „Kanones von Zinnober" (Joh. 4, 46) oder den „Kanones" (Ps. 1. Joh. 11, 2) versteht Barhebräus eben diese Evangelienharmonie des Eusebius oder nach seinem Vorbilde gearbeitete Zusammenstellungen der bei den Evangelisten wiederkehrenden Abschnitte oder auch Handschriften mit Verweisung auf die Parallelstellen [6].

[1] In „Die griechischen christlichen Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", Hippolytus, I, 2.

[2] Ibid. I, 1. [3] Vgl. Nestle in Urtext u. s. w. S. 229.

[4] Vgl. O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1894) S. 229.

[5] Vgl. ebd. [6] Vgl. ZDMG XXXII (1878), 741.

Der hl. Athanasius (296—373) wird zum Pentateuch und besonders häufig zu den Psalmen citiert: Gen. 1, 7; 2, 8. Ex. 14, 21[1]. Ps., prooem. (= Migne XXVII, 55); 1, 6 (= ibid. 63; = Cer.[2]); 5 (= ibid. 74; = Cer. ohne Bezeichnung der Herkunft); 7 (= ibid. 78)[3]; 20 (= ibid. 126); 21, 1 (= ibid. 127); 22, 1 (= ibid. 131 = Cer.); 23, 4 (= ibid. 139[4]); 24, 10 (= ibid. 142, aber zu v. 7); 26, 1 (= ibid. 145, aber zu 24, 1; hebr. 25, 1[5]); 27, 1 (= ibid. 147); 29, 1 (= ibid. 151); 53 (= ibid. 247[6]).

Aus dem hl. Basilius (331—379) nimmt er die Erklärungen zu Gen. 1, 2 (= Migne XXIX, 35); ibid.[7]; 1, 6 (= ibid. 55); 1, 7 (= ibid. 62 ungefähr); ibid. (= ibid. 59); 1, 14; 2, 8 (= XXX, 67 D in „de paradiso"); 7, 11; ebenso einzelnes zu den Psalmen: Ps., prooem. (= XXIX, 211 B); 33, 2 (= ibid. 327 A). Mark. 1, 1[8].

Gregorius von Nazianz findet sich als „der Theologe" oder „Gregorius" oder „Gregorius der Theologe" erwähnt zu Gen. 1, 5. 6. 14; 2, 8. 16; 3, 21. Iudic. 13, 22. Ps. 6, 6. Prov. 8, 22. Matth. 3, 16; 5, 18. Luk. 1, 2[9].

[1] Kommentare zu diesen Büchern der Heiligen Schrift sind sonst nicht bezeugt; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 237.

[2] Cer. = Randbemerkung zum Syrohexaplacodex, den Ceriani veröffentlicht hat; vgl. oben S. 124.

[3] Von Schröter in ZDMG XXIX (1876), 290[2] identifiziert.

[4] Nicht die ganze Stelle, die Lagarde in seiner Scholienausgabe unter Anführungszeichen setzt, ist von Athanasius, der nur „ipsum ait Christum" hat; so öfter bei Lagarde.

[5] Athanasius hat nur: „eorum sc. qui una electi sunt, ut ad spiritualem vitam dirigantur"; vgl. vorige Anmerkung.

[6] Athanasius hat nur: „Maeleth vero explicatur chorus sive chorea"; vgl. Anm. 4. — Zu Ps. 81, 6 am Rande von p noch ein Citat.

[7] Zu dieser Schriftstelle hat Basilius jedoch die Erklärung eines andern; vgl. Migne XXIX, 43.

[8] Über Echtheit oder Unechtheit dieser Schriften vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 255. — Zu Mark. 1, 1 bemerkt er, dafs dieser zuerst das Wort „Evangelium" gebrauche.

[9] Fortlaufende Kommentare zur Heiligen Schrift hat Gregor von Nazianz wohl nicht geschrieben; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 266 f.

1 Kor. 5, 8 („in der ersten Rede über das Pascha" = Migne XXXV, 398).

Gregorius von Nyssa kommt nur an einigen Stellen vor: Gen. 1, 6. 7. 14; 2, 8. Cant., prooem. (= Migne XLIV, 756)[1].

Die Angaben für Mafse und Gewichte sind meistens der darüber handelnden Schrift des Epiphanius (315—403) entlehnt: Gen. 6, 14; 18, 6. Ex. 16, 36; 38, 24. 1 Sam. 17, 17. 2 Sam. 14, 26. Joh. 2, 6; auch die übrigen Mafs- und Gewichtsberechnungen, die seinen Namen nicht tragen (Ex. 16, 16; 21, 32; 29, 40; 30, 23. Lev. 14, 10; 23, 13; 27, 16. 25. Num. 3, 47; 11, 32. 1 Sam. 1, 24; 17, 5. 7. 2 Sam. 12, 30; 24, 24. 1 Reg. 4, 22; 7, 38. 2 Reg. 6, 25; 7, 1. Ez. 45, 12. Bel 2. Matth. 14, 24; 17, 27; 18, 24. Luk. 19, 13), entstammen wohl dem gleichen Werke[2]. Andern exegetischen Erläuterungen müssen entnommen sein Citate wie Gen. 14, 18 (über Melchisedech), Iob, prooem. (über die Abstammung des Job), Ps., prooem., Matth. 2, 1 (über die Ankunft der Magier)[3].

Johannes Chrysostomus (344—407), meistens blofs „Johannes" genannt, findet sich zu Gen. 1, 5 (= Migne LIII, 35); 1, 6 (= ibid. 42); 1, 7; ibid. (= ibid. 42); 2, 8 (= ibid. 108); 12, 17[4]; 41, 46 (seine „Erklärung zum Ephesierbriefe"). Iob, prooem.[5] Cant., prooem.[6] Matth. 2, 1 (= LVII, 63); 3, 16 (cf. ibid. 205); 26, 20. 26 (cf. LVIII, 729 sqq. und 737).

[1] Zur Genesis ist kein fortlaufender Kommentar vorhanden, wohl aber exegetische Abhandlungen zu einzelnen Teilen; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 273 f.

[2] Mit geringen Ausnahmen decken sie sich mit den Angaben, wie sie sich in der Ausgabe der erwähnten Schrift von Lagarde (Gottingae 1880) finden.

[3] Biblisch-exegetische Schriften von ihm sind zu Grunde gegangen; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 296.

[4] Zu dieser Stelle steht Migne LIII, 362 sq. das Gegenteil.

[5] Bei Migne XLIX, 324 ist blofs die Abstammung des Job nach Gen. 36 angegeben.

[6] Sonst ist es nirgends bezeugt, dafs er auch zu Cant. einen Kommentar geschrieben hat; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 312.

Luk. 22, 38[1]. Joh. 6, 35 (= LIX, 253). Act. 1, 26 (seine „Erklärung zum Ephesierbrief"). 1 Cor., prooem. In der Einleitung zu den einzelnen paulinischen Briefen giebt Barhebräus die Zahl der Homilien an, wie sie bisher von Chrysostomus bekannt sind[2].

Den Theodorus von Mopsuestia (350—428), „Erklärer der Nestorianer" (Cant., prooem.), citiert Barhebräus öfter und bekämpft ihn ab und zu: Gen. 1, 2; 11, 26. 27. Iob, prooem. (die zweite Hälfte = Migne LXVI, 698). Cant., prooem. (annähernd bei Migne LXVI, 699 sq.). Ps. 9; 12, 9. Joh. 17, 3. (1 Tim. 3, 16)[3].

Auch von Hesychius dem Älteren von Jerusalem († 433) werden einzelne Psalmenerklärungen angeführt, die in den Fragmenten bei Migne XCIII, 1179—1340 fehlen: Ps. 27, 9; 30, 13 (annähernd = Cer. ad 30, 12 nach der Handschrift C[4]); 33, 15 (= Cer. dem Inhalte nach).

Cyrillus von Alexandrien († 444) wird citiert: Gen. 2, 8; 4, 3[5]. Ps. 6, 6; 44, 13 (= Migne LXIX, 1022[6]). Is. 21, 13 (= LXX, 494). Os. 12, 12 (= LXXI, 294). Matth. 2, 1; 19, 24. Luk. 16, 19. 1 Kor. 11, 28[7].

Der „hl. Severus", der häufig citiert wird, kann wohl kein anderer sein als der Patriarch von Antiochien (6. Jahrh.), von dessen Schriften Fragmente in den Catenen erhalten sind: Gen. 2, 8. 1 Sam. 9, 1. 1 Reg. 17, 22. 2 Reg. 2, 3; 6, 17; 8, 26. Matth. 1, 8. 12. 13; 2, 15; 26, 7. 26. Mark.

[1] Es scheint also hier noch ein weiteres Zeugnis für einen Lukaskommentar vorzuliegen; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 313.

[2] Bardenhewer a. a. O.

[3] Diese Citate fallen meistens in Lücken seiner nur fragmentarisch erhaltenen Werke; vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 302 f. — An letzter Stelle nimmt Barhebräus nur auf die Lehre Theodors Bezug.

[4] Vgl. oben S. 124.

[5] Die Genesis ist nicht fortlaufend kommentiert.

[6] Zu diesem Verse bietet auch der syrohexaplarische Codex von Ceriani ähnliche Noten aus Hesychius und Athanasius.

[7] Die Matthäusstellen und Kor. fehlen bei Migne; zur Lukasstelle steht das Gegenteil von dem, was Barhebräus voraussetzt (vgl. LXXIII, 826).

16, 20 („in seiner 77. homilia epithronistica"). Luk. 3, 27: ibid. Jak. 2, 17[1].

Josephus, der uns ab und zu in den Scholien begegnet, ist der Geschichtschreiber Flavius Josephus: Gen. 14, 18 (Melchisedech habe Jerusalem erbaut[2]). Num. 12, 1 (= Jüd. Altert. II, 10). Is. 19, 20[3]. Matth. 2, 19 (= Jüd. Krieg, 1. Buch, 22. u. 27. Kap.); 14, 3 (vielleicht = Jüd. Altert. XVIII, 5); 24, 21 (= Jüd. Krieg VI, 3). Zu 2 Reg. 4, 4 wird ein „Josephus, Bischof von Cypern", citiert; dem Inhalte nach könnte die Erklärung wohl dem Flavius Josephus entnommen sein: vielleicht ist jedoch hier dem Barhebräus eine Verschreibung unterlaufen[4].

Aufserdem begegnen uns auch sonst noch einige zerstreute Citate von Schriftstellern und von Werken. Die Namen der beiden Schächer entlehnt er dem „Buche des hl. Hierotheus, Schüler des grofsen Paulus" (Matth. 27, 38). Den Dionysius Areopagiticus citiert er zu Ez. 1, 28. Für die Ausdehnung der Sonnenfinsternis beim Tode Jesu bis nach Athen beruft er sich auf den „Traktat des Dionysius Areopagiticus gegen den Sophisten Apollophanes" (Matth. 27, 45). Die Armenier beschuldigt er, dafs sie zum Teil dem „Phantasma des Julian" anhangen (Luk. 2, 21), d. h. seiner monophysi-

[1] Ob B. O. II, 283 unter diesem Severus auch den Moses Barkepha verstanden, der ebenfalls als Bischof diesen Namen trug, ist nicht klar. Jedenfalls zeigt das Citat Mark. 16. 20 sicher auf den monophysitischen Patriarchen hin, wiewohl Gen. 2, 8 auch mit Moses Barkephas Erklärung stimmen würde (vgl. B. O. II, 128).

[2] An der Stelle, wo diese Notiz zu erwarten wäre, steht sie nicht; vgl. „Jüdische Altertümer" (übersetzt von K. Martin), 1. Buch, Hauptst. 10.

[3] Es ist wohl die Angabe über Onias und seinen Zug nach Ägypten gemeint: vgl. „Geschichte des jüdischen Krieges" (herausgegeben von Gfrörer, Stuttgart 1836), 1. Buch, 1. Kap.

[4] Eine Notiz aus Josephus findet sich auch im Codex Syrohexaplaris von Ceriani zu Zach. 14, 5. — Eine Identifizierung des „Schriftstellers" Josephus mit dem Hohenpriester Josephus Kaiphas auf Grund der prophetischen Begabung notiert Barhebräus zu Joh. 11, 49 (vgl. „Jüd. Krieg", 3. Buch, 8. Kap.).

tisch-doketischen Lehrrichtung huldigen. Zu Luk. 3, 32 läfst er „Lehrer des Streites“, d. h. Polemiker, dem „Kaiser Julianus, der wieder das Heidentum einführte“, auf seine Einwände gegen die Genealogie des hl. Lukas entgegnen. Aus den „apostolischen Kanones“ (Matth. 19, 12 [1]) hebt er die Kanones des hl. Paulus besonders hervor (Act. 8, 38). Zu Jobs Kampf mit dem Satan citiert er den „phönikischen Astrologen Arvad aus Tyrus“, und ebendenselben mit dem „hebräischen Priester Asaph, dem Bruder Esras, des Abschreibers der Schriften“, für den Stammbaum des Job (Iob, prooem. [2]). Das Sprichwort 1 Kor. 15, 33 führt er auf des „Komödiendichters Menander Schrift Rheontes“ (? viell. Thais), zu Act. 17, 28 auf den Philosophen Eratus zurück. Lukas den Evangelisten unterscheidet er (Luc., prooem.) von demjenigen Lukas, von welchem er in „einem von den medizinischen Traktaten des Galenus erwähnt gefunden hat, dafs er ihn verliefs und nach Judäa ging, und dafs er in der Anatomie geschickter war als seine übrigen Schüler“. Von einem andern „geschickten Arzte, Honein“, entnimmt er ein Citat einer grammatischen Schrift, „dem Buche über die Punkte“ (Joh. 19, 37). Zu Act. 8, 27 meint er wohl den berühmten Alexanderroman.

Wie Barhebräus beim Galenus-Citat verrät, dafs er selbst in dem angeführten Traktate nachgesehen habe (ebenso Deut. 24, 4), so könnte es ganz gut annehmbar sein, dafs er auch sonst die citierten Schriftsteller unmittelbar zu Rate gezogen habe. Ein Hinweis darauf wäre möglicherweise zu finden in der Einleitung zu den Scholien, wo er die exegetischen Schriften der Vorzeit als seine Quellen angiebt. Anderseits ist jedoch mit Recht darauf hingewiesen worden, dafs Barhebräus wohl nicht alle die citierten Väterschriften in extenso vor sich gehabt habe [3]. Solche Väterstellen wurden

[1] 1 Kor. 7, 12 stellt er ihnen das zu seiner Zeit geltende kanonische Recht gegenüber.

[2] Diese beiden finden sich auch im „Chronicon“ erwähnt; vgl. B. O. II, 313.

[3] Vgl. Nestle in ThLZ 1879, Nr. 23, S. 539.

vielfach an den Rand der griechischen Handschriften gesetzt, und mit dem griechischen Texte gingen sie in die syrohexaplarischen Handschriften über. Barhebräus, der die „Randkommentare“ zur Heiligen Schrift mit den „Ringen in den Ohren einer Jungfrau“ vergleicht[1], wird diese kostbaren Notizen wohl zu benutzen verstanden haben. Wir haben bereits oben öfter eine Übereinstimmung zwischen Barhebräus und dem syrohexaplarischen Codex des Ceriani bemerken können[2]. Aufser diesem vereinzelten Zusammentreffen decken sich auch zum grofsen Teil die von Barhebräus angeführten und bei Lagarde-Ceriani sich findenden Väternamen: Severus (Lagarde-Ceriani zu 1 Reg. 17, 23 u. ö.), Chrysostomus (Job 1, 1), Epiphanius in der Schrift „über Mafse und Gewichte“ (Job 38, 22), Athanasius (Ps. 1, 5 = Barhebräus), Hesychius (Ps. 30, 12), Cyrillus (Ps. 39, 8), Gregorius von Nyssa (Cant. 1, 5), Eusebius (Is. 9, 6), Josephus (Zach. 14) kommen bei Barhebräus und in der Syrohexapla vor. Die gröfsere Reichhaltigkeit[3] des Barhebräus kann, wie Nestle meint[4], auf eine in dieser Beziehung besonders reich ausgestattete Handschrift zurückgehen, oder er hat auch diese Notizen, wie manchmal Lesarten, mehreren syrohexaplarischen Handschriften entnommen. Trotz einer sicher auch hierin festgehaltenen Tradition nach Art und Inhalt ist doch eine gewisse Mannigfaltigkeit bei verschiedenen Handschriften anzunehmen. Vielleicht ist in der Art der Benutzung zu unterscheiden: die einheimischen Exegeten waren ihm wohl von Anfang an vertraut und leicht zugänglich, des-

[1] In den „Ergötzlichen Erzählungen“; vgl. ZDMG XL (1886), 414. 427.

[2] Vgl. Ceriani in der Einleitung zu den Notae, wo noch einige Übereinstimmungen notiert werden; vgl. ibid. 9^{b}. — Eine griechische Handschrift, von einer solchen Randcatene begleitet, benutzte Swete l. c. III, p. XVI in dem Codex Mosquensis.

[3] Übrigens citiert auch Ceriani mehr Väter als die angegebenen, in der Regel zu einem Buch einen bestimmten Vater vorzugsweise.

[4] ThLZ 1879, S. 539.

halb konnte er sie unmittelbar verwerten[1]; die griechischen Scholien aus den Väterschriften boten sich ihm am bequemsten am Rande seiner Handschriften.

Bezüglich der Bedeutung dieser Schriftstellercitate mag es genügen, rekapitulierend und zusammenfassend darauf hinzuweisen, dafs sie nicht selten in Lücken der bisher bekannten patristischen Litteratur fallen und insofern einen kleinen Ertrag für die griechische und syrische Litteraturgeschichte abwerfen. Abgesehen davon illustrieren sie gut des Barhebräus umfassende Litteraturkenntnis. Zugleich ist die gewissenhafte Verzeichnung seiner zahlreichen Quellen uns ein Beweis dafür, dafs er im übrigen aus Eigenem geschöpft oder zum allgemeinen Besitze gewordenes Gut der Tradition verwertet hat.

[1] Aus der Syrohexapla bei Lagarde-Ceriani erinnere ich mich an keinen syrischen Autor, der citiert wäre; es werden wohl die Randglossen der griechischen Handschriften in der syrischen Übersetzung keine wesentliche Vermehrung erfahren haben.

Schlufs.

Wenn wir zum Schlusse das Gesamtbild des syrischen Schriftstellers uns noch einmal vor Augen führen und insbesondere seine Leistungen auf dem Gebiete der Bibelexegese überschauen, so zeigt sich uns ein litterarisches Lebens- und Schaffensbild, reich an gehaltvollen Zügen. Wir verstehen es, dafs bis jetzt der hohe Ruhm des grofsen Maphrian noch nicht erloschen ist, der noch einmal syrisches Wissen und Können zusammengefafst und zu herrlicher Aufblüte gebracht hat, ehe die syrische Litteratur in den Heimsuchungen durch die Mongolenkämpfe unterging. Sein exegetisches Werk hat die traditionelle Schrifterklärung bei den Syrern verkörpert und läfst uns einen Rückschlufs machen auf den Stand dieser Wissenschaft zu seiner Zeit und auf die Wege, die sie in der Vergangenheit eingeschlagen. Mögen wir die Anleihe bei der Vergangenheit, die wir bei unserem Schriftsteller annehmen müssen, auch hoch ansetzen, immerhin bleibt noch vieles am Werke, was seinem Können und Schaffen zur Ehre gereicht. Wir haben es anfangs in Zweifel gelassen, ob das Scholienwerk an die Spitze seiner theologischen Werke zu stellen sei. Auch ein Rückblick auf die Beschreibung desselben veranlafst uns nicht, diese Zurückhaltung aufzugeben. Es ist doch im Grunde genommen der Absicht und Anlage nach ein kompilatorisches Werk, das wohl geeignet ist, eine anerkennenswerte Vielseitigkeit und einen grofsen Reichtum an Kenntnissen zu offenbaren; die Kraft und Schulung des gestaltenden, produktiven Geistes zu fühlen, bietet es weniger Gelegenheit. Ist dieses reservierte Urteil festzuhalten für

den Exegeten des 13. Jahrhunderts, so haben wir in Bezug auf dessen Bedeutung für unsere Zeit bereits rückhaltlos das umfangreiche Scholienwerk als eine reiche Fundgrube für die Forschungen unserer Tage nach verschiedenen Seiten hin rühmen und erheben hören. Jetzt am Schlusse des oben gebotenen Überblicks, der eine allgemeine Orientierung zu geben suchte, wird sich noch mehr der Wunsch nahe legen, das Wesentliche und auch das weniger Bedeutsame methodisch und allseitig erschöpfend aus der „Scheuer der Geheimnisse“ erhoben zu sehen.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Genesis

nach dem Literalsinn erklärt

von

Gottfried Hoberg,

Doctor der Philosophie und der Theologie, ord. Professor der Universität Freiburg i. Br.

gr. 8°. (L u. 416 S.) *M.* 9; geb. in Halbfranz *M.* 11.

„... Gleich vertraut mit der modernen Forschung wie mit dem unveränderlichen Erbe der Vergangenheit, nimmt der Verfasser eine glückliche Mitte zwischen den sichern Ergebnissen der neueren Wissenschaft und der alten Exegese ein. Fragen, wie über den Schöpfungsbericht (Hoberg schliefst sich der Visionshypothese Hummelauers an), über die Ausdehnung der Sündflut (Hoberg nimmt hier einen vermittelnden Standpunkt ein) u. a. erregen immer Interesse, auch wenn man dem Interpreten nicht immer zustimmen möchte.

„Sehr lichtvoll und entsprechend ist in der ‚Allgemeinen Einleitung' die Stellung zur Pentateuchkritik selbst.

„Zweckmäfsig ist die Einrichtung des Werkes. Neben dem vollständig abgedruckten, textkritisch gesichteten hebräischen Text steht die Vulgata; die unter dem Text stehenden Noten, die sich durch Prägnanz und Sachkenntnis auszeichnen, beziehen sich sowohl auf den hebräischen als auch auf den lateinischen Text. Worin die lateinische Übersetzung vom Hebräischen abweicht, wird ausdrücklich notiert. Die moderne ‚Kritik' wird, wie grundlegend in der ‚Allgemeinen Einleitung', so auch in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten der Genesis berücksichtigt.

„Das Buch ist zunächst für Studierende bestimmt; es wird aber auch beste Handreichung allen Priestern gewähren, welche sich in der wissenschaftlichen Auffassung der biblischen Geschichte auf dem Laufenden erhalten wollen. Eine Erklärung der Genesis in deutscher Sprache, wie die vorliegende, war ein verdienstliches und schon längst vermifstes Werk." (Theol.-prakt. Monatsschrift. Passau 1900. Nr. 3.)

Die

Psalmen der Vulgata

übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt

von

Dr. Gottfried Hoberg.

gr. 8°. (XXXII u. 390 S.) *M.* 8.

„... Alles in allem: Hobergs Buch ist wirklich ein bedeutender Fortschritt in der exegetischen und speziell in der katholisch-exegetischen Litteratur. Es ist zum erstenmal der Sprachcharakter der Vulgata und deren Selbständigkeit gehörig berücksichtigt worden. Dafs dieser Umstand namentlich dem Theologen und dem Klerus insgesamt zu gute kommt, ist sicher. Die wenigsten sind ja in der Lage, an der Hand des Urtextes weitere Studien zu machen. Dieses Werk aber können alle benutzen, und dafs es recht fleifsig benutzt werden möge, das wünschen wir von Herzen. Dafs nun alle Schwierigkeiten gelöst sind, darf man freilich nicht erwarten. Das aber ist sicher, dafs die Psalmen, wie sie in der Vulgata nun einmal vorliegen, sprachlich eine gelungene Erklärung gefunden haben." (Österreichisches Litteraturblatt. Wien 1893. Nr. 2.)

220.08
B 478
39800
GÖTTSBERGER, JOHANN
AUTHOR
Barhebräus und seine Scholion z.
TITLE Heiligen Schrift BS 5:4/5

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - COSA

39800